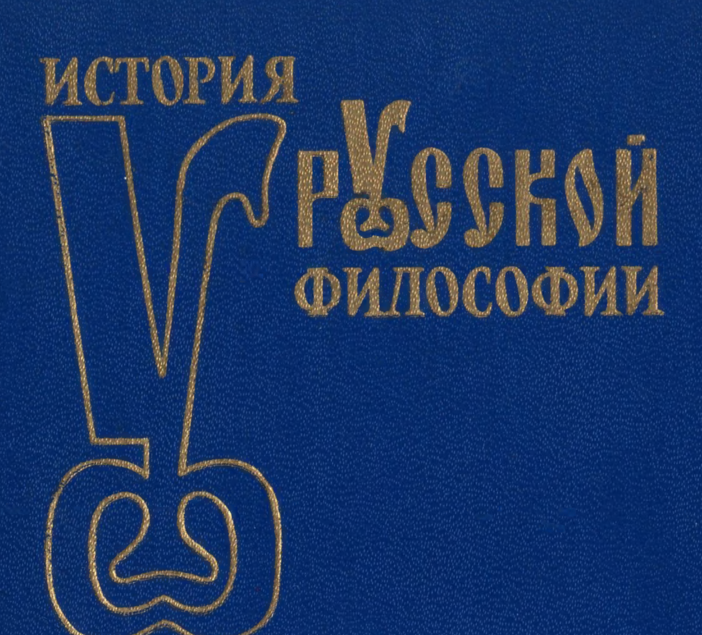
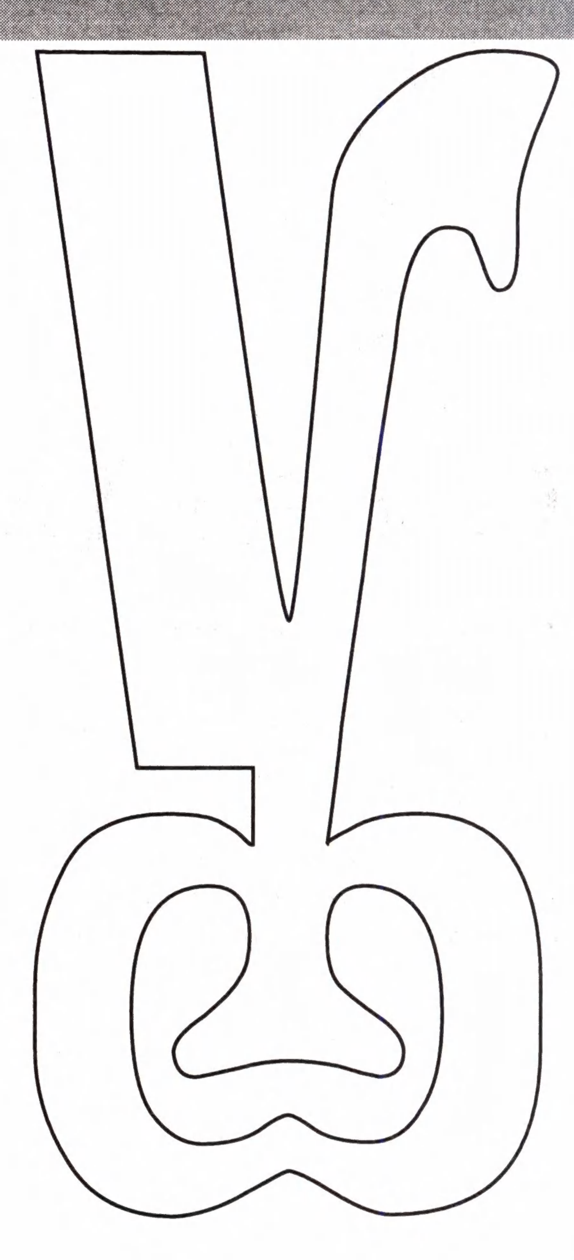

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ



ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ



Издательство
«Республика»

Москва 2001

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рекомендовано отделением
философии, политологии и религиоведения
Учебно-методического объединения
университетов России
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений,
обучающихся по специальности
«Философия»

УДК I (075.8)
ББК 87.3(2) я 73
И90

Редакционная коллегия

М. А. МАСЛИН (руководитель авторского коллектива),

А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО, Р. К. МЕДВЕДЕВА,

А. П. ПОЛЯКОВ, А. А. ПОПОВ, В. Ф. ПУСТАРНАКОВ

Редактор-составитель

П. П. АПРЫШКО

Федеральная программа
книгоиздания России

И90 **История** русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. — М.: Республика, 2001. — 639 с.
ISBN 5—250—01811—4

Настоящее издание — самое полное на сегодняшний день изложение взглядов русских мыслителей с XI века до наших дней. Книга дает развернутое представление об основных направлениях в истории отечественной философской мысли, ее проблемах, своеобразии и взаимосвязях с мировой философией.

Авторы адресуют свой труд широкому кругу читателей, интересующихся историей философии в России. Книга рекомендована в качестве учебника для студентов и аспирантов высших учебных заведений.

ББК 87.3(2) я 73

ISBN 5—250—01811—4

Посвящается

250-летию основания
Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова

Авторский коллектив

А. И. Абрамов (разд. III, гл. I — 1, 2; разд. V, гл. I, II — 2), Л. Р. Авдеева (разд. III, гл. VIII; разд. V, гл. II — 4,5), А. Л. Андреев (разд. X, гл. II — 2), игумен Андроник (А. С. Трубачев) (разд. IX, гл. II в соавторстве), П. П. Апрышко (разд. III, гл. IV), А. И. Болдырев (разд. II, гл. II — 3, 4, 7), П. П. Гайденко (разд. VI, гл. I—II; разд. IX, гл. V), Л. В. Голованов (разд. VII, гл. I — 1, гл. II — 2 — 4), М. Н. Грецкий (разд. X, гл. III), А. А. Гусейнов (разд. IV, гл. II), А. Н. Ждан (разд. VII, гл. I — 5), В. Н. Жуков (разд. II, гл. II — 6; разд. III, гл. III — 2; разд. V, гл. III; разд. VIII, гл. I—2), П. В. Калитин (разд. II, гл. I — 3), А. П. Козырев (разд. IX, гл. I), В. П. Кошарный (разд. IX, гл. X), В. А. Кувакин (разд. IX, гл. IV), В. Л. Курабцев (разд. VII, гл. II — 1), В. И. Кураев (разд. IX, гл. VI, IX), О. В. Марченко (разд. II, гл. II — 5; разд. IX, гл. VIII), М. А. Маслин (разд. III, гл. I — 3, 4 в соавторстве, гл. II — 1, гл. VII— 2; разд. IV, гл. I), Б. В. Межуев (разд. IX, гл. VII), В. В. Мильков (разд. I, гл. I, II, III — 1 — 4), А. Г. Мысливченко (разд. IX, гл. III; разд. XI, гл. III), А. Т. Павлов (разд. III, гл. V; разд. V, гл. II — 1; разд. VII, гл. I — 2 — 4), А. В. Панибратцев (разд. I, гл. III — 5; разд. II, гл. I— 1 — 2, гл. II —1), И. К. Пантин (разд. III, гл. VI), В. Я. Пащенко (разд. IX, гл. XI), С. М. Половинкин (разд. IX, гл. II в соавторстве), А. А. Попов (разд. III, гл. I — 4 в соавторстве, гл. II — 3, гл. III — 1), В. Ф. Пустарнаков (разд. III, гл. VII — 1, 3, гл. IX; разд. X, гл. I; разд. XI, гл. I — II), М. В. Романенко (разд. X, гл. II — 1, 3), Н. Г. Самсонова (разд. V, гл. II — 3), А. А. Тахо-Годи (разд. IX, гл. XII), С. Р. Федякин (разд. VIII, гл. I — 1, гл. II), Л. Е. Шапошников (разд. III, гл. II — 2), М. О. Шахов (разд. II, гл. I — 4), П. С. Шкуринов (разд. II, гл. II — 2).

Рецензенты

В. В. Соколов и *В. В. Сербиненко*

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ НА РУСИ (XI—XVII вв.)

Древнерусское духовное наследие относится к исторической эпохе средневековья и охватывает по крайней мере семь столетий письменно-книжной культуры. В XVIII—XIX вв., когда в русском общественном сознании утвердились элементы европейской культуры, заданные стандартами западного образования, в том числе и философского, со всей остротой обозначился вопрос: существовала ли философская мысль в России до того, как страна встала на путь освоения опыта Запада?

Многим русским мыслителям было свойственно игнорирование своеобразия древнерусского культурного наследия, а нередко и нигилистическое отношение к нему. Древнюю Русь преимущественно считали обособленной от всего человечества страной, пребывавшей в застывшем состоянии. Эту позицию как бы подытожил в своем «Очерке развития русской философии» (1922) Г. Г. Шпет. Средневековый период умственной деятельности на Руси он охарактеризовал как «невегласие» (невежество), которое не только не способствовало зарождению философии, но даже не давало оснований для развития богословия. Ущербность отечественной культуры в тот период Шпет объяснял, в частности, тем роковым обстоятельством, что Кирилл и Мефодий ввели богослужение на славянском языке, и это, по его мнению, отсекло Русь от благотворных влияний культурных традиций античности и латинского Запада.

Но наряду с нигилистическим отношением к духовному наследию Руси складывались и более взвешенные взгляды, особенно по мере открытия и изучения неизвестных ранее памятников древнерусской культуры. В литературе XIX в. безоговорочное отрицание каких-либо форм философствования в идейном наследии Древней Руси сосуществовало с частичным признанием в той или иной форме древнейшего этапа русской философской мысли. Еще в 1839 г. архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский) в своей «Истории философии» впервые предложил начинать историю отечественной философской мысли с периода христианизации. При этом он отделял религию от философии и считал, что последняя рассеяна в преданиях, повестях и нравоучениях.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» (1948—1950), хотя и начинал рассмотрение отечественной философии с XVIII в., полагал, что ему предшествовал период, который он называл прологом к русской философии.

Ныне можно констатировать, что негативизм по отношению к древнерусской философской мысли преодолен. Независимо от идейных позиций авторов, будь то приверженцы западнического скептицизма или апологеты чрезмерной философизации средневековой русской культуры, все они сконцентрировали свои усилия на выявлении форм, в которых могла развиваться философская мысль в древнерусский период. Была ли она более или менее самостоятельна или существовала лишь в скрытом виде в нефилософских текстах — остается предметом дискуссии, как и само содержание понятия «древнерусская философия».

Глава I
Философская мысль в древнерусской культуре и ее особенности

1. Что понимали под философией в Древней Руси и кого считали философом

Некоторые исследователи представляют древнерусскую культуру в виде некоего однородного образования, между тем на Руси такого единообразия не было, как не было его и в Византии, и на Западе. В частности, здесь можно выявить различные сосуществовавшие и соперничавшие между собой мыслительные традиции.

Самое древнее в славяноязычеcкой культуре определение философии было сформулировано в конце IX в. основоположниками кирилло-мефодиевской традиции. Оно содержится в «Житии Кирилла», составленном его братом Мефодием или кем-то из ближайших сподвижников просветителя славян. Под философией здесь понималось «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»[1]. Мировоззренческие установки данной формулы нацеливали на познание природного мира и Бога. К компетенции философии соответственно относилось богопознание, что фактически означало право на исследование надприродной реальности. Таким образом, с философией отождествлялись как рационализированное богословие, так и мирская мудрость, которые не противопоставлялись одно другой, а взаимно дополняли друг друга, с тем чтобы служить осознанному нравственному выбору, «приближающему человека к Богу».

В этом определении философии просматривается синтез установки стоиков на знание вещей божественных и человеческих с платоновским учением, обосновывавшим стремление человека к Богу. В нем также нашел отражение аристотелевский принцип разделения философии на теоретическую и практическую, причем последнее исследует правильное «богоугодное поведение», в основе которого лежит не слепое и смиренное исполнение требований религиозной доктрины, а свободное волевое действие, базирующееся на знаниях. Перед нами своеобразное богословие, примиряющее веру и знание, сближающее религиозный и философский способы осмысления бытия.

Благодаря кирилло-мефодиевской традиции на Русь пришли наиболее насыщенные античными материалами тексты. Богатые сведения об античной философии можно найти в «Шестодневе»[2] Иоанна экзарха Болгарского, в «Хронике» Иоанна Малалы, а также в некоторых апокрифах, содержащих учение о четырех стихиях. В русле этой традиции находились творчество митрополита Киевского Илариона, идеи памятников древнерусской книжности — «Изборника 1076 года», «Палеи Толковой»[3]. В данных памятниках в той или иной форме подчеркивалась преемственность язычества и христианства. К сожалению, эта нацеленная на овладение знаниями, чуждая конфессиональному изоляционизму традиция в процессе византизации была вытеснена на периферию идейной жизни, и на Руси получили распространение несколько иные направления религиозной мысли.

Здесь прежде всего следует отметить трактовку философии, восходящую к переведенной с греческого не позднее XIII в. «Диалектике» известного христианского богослова и писателя Иоанна Дамаскина. Философия у него отождествлялась с «разумом сущих» (т. е. с высшей божественной истиной), с познанием вещей невидимых (или божественных) и человеческих (земных, доступных чувствам). Одновременно она определялась как «хитрость хитростям и художество художе-

---

[1] Сказание о начале славянской письменности. М., 1981. С. 73.

[2] «Шестоднев» — жанр христианской литературы, посвященный толкованию сотворения мира. Материал здесь разбивался на шесть глав, по числу дней творения.

[3] «Палея» — в переводе с греч. — «древность» (см. подробнее на с. 21—22).

ствам» (т. е. по существу как искусство искусств и наука наук). Наряду с этим философия понималась как любовь к мудрости, а это означало то же самое, что и любовь к Богу.

Главным назначением философии объявлялось постижение идеальной сферы, тогда как дела мирские и человеческие, в силу более низкого своего онтологического статуса, отодвигались на второй, лишенный самостоятельного познавательного значения план бытия. Философией здесь названо, по сути дела, богословие, задававшее мировоззренческие предпосылки для познания материального мира и установки «деятельной» философии, формулировавшие нормы правильного образа жизни. Ей придавался некий небытийный оттенок, поскольку она считалась ответственной за предуготовление к встрече с вечностью («помышление о смерти»), что нацеливало на уход от мира и его проблем.

Если кирилло-мефодиевское определение философии ориентировало на испытание бытия, раскрывающего перед познающим субъектом все сферы мира, вплоть до божественной, то смысл мировосприятия Иоанна Дамаскина заключался не столько в постижении тайн бытия, сколько в узнавании знаний уже сформулированных в христианской доктрине, полученных в готовом виде через откровение. Сфера божественного вообще объявлялась закрытой для рационального исследования. Таким образом, философии отводилась вспомогательная роль в защите и разъяснении богословских положений.

В соответствии с указанным пониманием философии сформировалось направление отечественной религиозной мысли, представленное текстами «Изборника 1073 года», творениями Владимира Мономаха, Кирика Новгородца и митрополита Никифора, в центре внимания которых было следование авторитету богодухновенных истин, не исключавших, правда, интереса к реалиям земного бытия.

В XVI в. митрополитом Даниилом на основе определения Иоанна Дамаскина было, по существу, сформулировано новое представление, в котором совсем отсутствует свойственное рационализированному богословию деление философии на божественную и мирскую. Вся философия теперь понималась как мистико-аскетическая монашеская мудрость, перенацеливавшая с размышления о жизни на жизнь в истине. Она стала трактоваться как подвиг божественного делания, устремляющего ум к Богу, как твердая приверженность православной вере и божественным заповедям, как жизнь не по плоти, а по духу, как страх Господень, являющийся началом премудрости. По сути дела, это был род сугубо практической философии, которая воплощалась в «нравственно-совершенном» поведении, выражающемся в молитвах, богоугодных делах и смирении.

Хотя данная концепция с ее иррациональными установками была сформулирована в XVI в., соответствовавший ей тип «философии», практиковавшей «умное делание», появился на Руси по крайней мере уже в XI в. вместе с традицией аскетического монашества. Это направление в русской мысли представлено Феодосием Печерским, писателем-агиографом Нестором, «монашески мудрствующими» подвижниками Киево-Печерского и прочих монастырей, а также Кириллом Туровским, Серапионом Владимирским, Сергием Радонежским, Нилом Сорским и другими идеологами аскетизма. В соответствии с существовавшими в культуре того времени представлениями эту идейно-религиозную традицию не следует отлучать от философии в средневековом ее понимании, тем более что она столетиями господствовала в отечественной мысли и представляла особый, духовный род практики.

Разным определениям философии соответствовала и разная содержательная наполненность термина «философ», обозначавшая отличавшиеся друг от друга типы духовной деятельности.

Кирилл, от которого ведет свое начало кирилло-мефодиевская традиция, вошел в память последующих поколений с почетным званием Философ. Это был тип философа, воплощавшего нерасчлененность мирской мудрости и монотеистической религиозности, которая в силу этого резко не противостояла внешней «еллинской» мудрости, т. е. идеям античной философии. Последователем Кирилла Философа в Древней Руси можно считать митрополита Климента Смолятича,

о котором летописец писал, что это был «книжник и философ», подобного которому не было в Русской земле. Несмотря на предъявлявшиеся ему обвинения в увлечении философией в ущерб вере, он не отказывался от возвеличивающих оценок древнегреческих мыслителей Гомера, Аристотеля, Платона и др. Доброжелательное отношение к достижениям античной философии мы встречаем в текстах Максима Грека, который высказывался о Платоне как о «главе внешних философов».

В идейно-религиозной традиции, идущей от Иоанна Дамаскина, философом считался богословски и разносторонне образованный человек, который наряду со знанием грамматики, риторики, математики и логики должен был знать и собственно философию. Фактически существовали как бы две философии: одна — высшая, представлявшая веру, а другая — традиционная (внешняя), связанная с наследием античности. Однако безоговорочного негативизма по отношению к внешней («еллинской») мудрости здесь не наблюдается. Для всех тех, кто оказывался в русле этой традиции, знание «внешней» философии, несмотря на ее критику, было обязательным.

Философски образованным проповедником был современник Владимира Мономаха митрополит Никифор. На родине в Византии митрополит-грек получил основательное богословско-философское образование, которое в то время давала высшая школа (прошедшие курс полного обучения получали право называться философами). В XII в. Кирик Новгородец освоил разносторонние знания в европейском объеме, после чего специализировался на занятиях «численной философией».

Среди людей, получивших университетское образование в Западной Европе и заслуживших у современников почетную характеристику философа, выделяется фигура Максима Грека (XVI в.). В оценках этого мыслителя, профессионально занимавшегося философствующим богословием, применялся целый букет восторженных характеристик: «зело мудрый в философии», «дивный философ», «искусный философ». Максима Грека можно считать не только представителем высокой университетской образованности, но и идеологом практической аскетической философии, хотя, в отличие от некоторых мнашествующих антифилософов, он не отрицал полезности знаний «внешней» философии.

Мистико-аскетическое понимание философии как жизни во Христе строилось на жестком размежевании с «внешней» мудростью, хотя это не сопровождалось отказом от применения термина «философ». Философом считался отличавшийся праведной жизнью мудрец, а источником мудрости объявлялось Священное Писание. «Истинными философами» оказывались те, кто спасает душу от вечной муки, строго исполняет заповеди и на этом пути мудро освобождается от страстей мирских.

За выдающиеся монашеские подвиги звания философа удостаивались аскеты. К такому типу философа принадлежал основоположник древнерусского монашества Феодосий Печерский. В его «Житии» говорится, что подвижник, несмотря на свою необразованность, превосходил самых «премудрых философов». В многочисленных произведениях аскетической литературы содержались представления о превосходстве необразованных, но непоколебимых в вере монахов над обладателями философского многознания. Так, в «Успенском сборнике XII—XIII вв.» в истории «О двух Епифаниях» говорится, как необразованный монах Епифаний победил в прениях «великого ритора и философа» Епифания, имевшего глубокие познания в античной мудрости. Отрицая за «плотски мудрствующими» право быть настоящими философами, идеологи аскетизма присвоили это право себе. При этом мирская философия считалась источником ересей.

Примером подобного рода умонастроений можно считать точку зрения протопопа Аввакума (XVII в.), занимавшего непримиримую позицию в отношении «мудрости внешних». В своей «Книге бесед» он хотя и признает мирскую мудрость Платона, Аристотеля, Диогена, Гиппократа и Галена, но тем не менее всех античных мыслителей помещает в ад. В одном из своих поучений он предостерегал: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин!»

Мистико-аскетическое, антиинтеллектуальное понимание философии в Древней Руси

развилось на основе резкого противопоставления земного небесному и убеждения, что материальное и идеальное начала мироздания не могут быть смешиваемы. Отождествление христианской веры с истинной философией указывало на внебытийный смысл такой философии. Мирские же знания, связанные по своей природе с материальной сферой мироздания, не воспринимались как истинные и полезные в деле устремления к Богу.

К сожалению, в негативных оценках древнерусского наследия и в скепсисе относительно присутствия в нем философской составляющей обычно фигурировала мистико-аскетическая, действительно антифилософская традиция русского православия, однако к ней нельзя сводить все многообразие идейной жизни Древней Руси, тем более сегодня, когда накопилось так много сведений о подлинном богатстве древнерусской духовности. В памятниках древнерусской мысли выявлено достаточное количество текстов, которые и по меркам философски образованного западника вполне философичны. Проблема заключается в особых для той эпохи способах выражения философских по своей сути идей.

2. Философски значимое содержание древнерусской книжности

В конце X в. Русь вместе с христианством получает письменность. В связи с этим кардинально изменяется тип культуры, которая становится религиозно-православной и книжной. Даже традиционные, генетически связанные с двоеверием идеи получают письменную фиксацию. Постепенно создается фонд отечественной рукописной книжности, который, несмотря на колоссальные утраты из-за войн, пожаров, да и просто естественного старения материала, и по сей день поражает богатством и разнообразием своего содержания.

Типичным для древнерусской эпохи являлось стремление к всеобъемлющему охвату действительности. Все вещи и явления было принято рассматривать одновременно как бы под разными углами зрения. В таком подходе тесно переплетались между собой идеи и представления, которые по привычным критериям можно было бы отнести к сфере онтологии, гносеологии, этики, эстетики, историософии. Одно дополнялось другим, представляя синкретическое нерасчленимое целое. Спрессованность смыслов усиливалась соединением христианства с элементами восточнославянского язычества.

В Древней Руси отсутствуют произведения, которые можно было бы зачислить в разряд чисто философской литературы. Вместе с тем многочисленные мысли и фрагменты философского содержания рассеяны в самых разнообразных по тематике и жанровой принадлежности сочинениях. Философские суждения и обобщения вплетены в общую канву произведений, где они сливаются с художественной формой и публицистическими задачами повествования. В результате объектом историко-философского исследования становятся то летописная запись, то слово или поучение, созданное по какому-то конкретному поводу, или даже тематическая подборка изречений в сборниках смешанного содержания. Развитие отечественной культуры и формирование философской мысли можно, по существу, рассматривать как единый процесс. Традиционный для философии круг проблем формулировался древнерусскими мыслителями не на языке науки, а на языке художественных образов и религиозных понятий.

В более или менее чистом виде философская проблематика присутствует в переводных с греческого текстах. Так, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и «Изборник 1073 года» наряду с изложением основ христианского вероучения включали в себя обширные сведения об античной философии. С XIII в. на Руси стали известны главы «Источника знания» Иоанна Дамаскина. Появился и ряд других текстов религиозно-философского содержания. Особую популярность с конца XIV в. приобрели «Диоптра» Филиппа Пустынника и тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, которые знакомили с идеями неоплатонизма. Сборники смешанного состава содержали немало отрывочных сведений о философских учениях древности и способствовали утверждению авторитета «еллинских мудрецов». Повыше-

нию интереса к богословскому философствованию служили некоторые тексты апологетов и отцов церкви, не отвергавших как безнадежное заблуждение «плотскую мудрость» философов.

Онтологические по своей сути вопросы поднимались в произведениях, затрагивавших предельные основания бытия и раскрывавших природу материального (природного) и духовного (божественного) начал. Широкое распространение получили представления об иерархии сущностей (Бог — ангел — душа), причем сам принцип небесной иерархии переносился на природу (человек — животное — неорганический мир) и общественные отношения.

В мистико-аскетической традиции онтологическая картина мира строилась строго на догматических основах привнесенного на Русь вероучения, провозглашавшего противоположность материального и идеального начал бытия. Вместе с тем в реальных условиях древнерусской жизни, где не всегда происходило полное вытеснение язычества христианством, складывалось своеобразное миропонимание, выражавшееся в смягчении дуализма духа и материи по сравнению с установками византийской переводной литературы. Гармонизация бытия нашла отражение в произведениях Илариона, Владимира Мономаха, Кирика Новгородца, в статьях «Изборника 1076 года» и «Успенском сборнике XII—XIII вв.», хотя в них восхищение миром обычно перерастало в гимн Творцу, привнесшему в земную жизнь красоту и порядок.

Те или иные онтологические взгляды выражались и в трактовке человека как связующего звена материального и духовного начал жизни. Когда речь шла о соединении в человеке двух начал, грань допустимого каноном нередко оказывалась довольно зыбкой. Так, любые рассуждения о тесной взаимозависимости души и тела заключали в себе опасность выводов об одухотворении-оживотворении материи. В конце XIV в. подобные умонастроения были достаточно широко распространены среди древнерусских грамотников, что выявила пантеистическая ересь стригольников. Запросам такого рода удовлетворяли неоплатонические тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита и «Диоптра» Филиппа Пустынника, где сущностно связанная с божественным началом душа представлена внутренне присущим телу свойством. Кроме того, в оригинальных текстах «Изборника 1076 года», а также в произведениях митрополита Никифора и других авторов разрабатывались идеи непротиворечивого единства внутреннего и внешнего, духовного и плотского в человеческом естестве. Соответственно человек, как таковой, а не одна из его природ объявлялся равно причастным и греху и благодати. В то же время идеологи монашеского аскетизма (безымянные авторы антиязыческих поучений, Кирилл Туровский, Нил Сорский и др.) доказывали абсолютное превосходство духовного начала в человеке над плотским, отягощающим и ослепляющим душу.

В целом же для культуры Древней Руси показательно стремление к преодолению разрыва горнего и земного планов бытия. Даже у приверженцев наиболее строгого дуализма нацеленность на небесное не вытеснила из поля зрения конкретного переживания бытия. Под этим углом следует рассматривать и особенности натурфилософского осмысления действительности. Работа мысли в этом направлении была в значительной мере скована авторитетом Священного Писания. Жизнь, однако, требовала решения конкретных природоведческих вопросов, а заведомая данность картины мира не отменяла познавательного интереса к нему.

Сущность познания древнерусские мудрецы, как правило, объясняли двуединой природой человека, с плотью которого связано чувствование, а с душой, характеризуемой как разумное начало, — способность к абстрагированию. Вместе с тем вопрос о соотношении между чувственным и рациональным, а также между верой и разумом решался поразному. Если одни религиозные мыслители, которых было большинство, стояли на иррационалистических позициях и отдавали предпочтение откровению перед человеческими знаниями, то другие частично допускали разум в дела веры.

Так, в «Послании» к Владимиру Мономаху митрополит Никифор выстраивает своеобразную концепцию теологического сенсуализма. В соответствии с ней первоначальным орудием познания являются пять чувств,

а добытые ими данные обобщаются умом, который выступает властителем души и тела и способен подняться до познания божественного. Только благодаря уму человек обладает даром слова и мыслительными способностями. Ум выполняет роль «ока души», ослепляемого плотскими страстями. Таким образом, речь идет о признании первичности чувственного восприятия в процессе познания и одновременно о превосходстве духовного орудия познания (разума) над материальным (чувствами).

О широких возможностях разума говорится в некоторых переводных сочинениях («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года»). К рациональному постижению действительности прилагалось лишь одно требование — чтобы доводы от разума не шли вразрез с христианскими догматами. На такой основе развивался *умеренный (теологический) рационализм,* противостоящий «святому незнанию». Его элементы можно обнаружить в «Слове о законе и благодати» Илариона. Противопоставив закон благодати, он провозгласил превосходство «смысленностей» (личных способностей) над предписаниями навязываемых извне догм. На примере осознанного выбора князем Владимиром христианства Иларион доказывал, что разум (этим качеством наделяется властитель) является источником знания и веры одновременно.

Теологический рационализм таил в себе потенциальную опасность нарушения канонической чистоты, о чем, в частности, свидетельствует распря «О рае» тверского епископа Федора Доброго и новгородского архиепископа Василия Калики. Последний придавал большое значение индивидуальным особенностям восприятия и допускал возможность различного толкования одних и тех же положений Писания, что должно было способствовать более глубокому его постижению. Тем самым, по существу, он призывал не слепо верить, а размышлять. Если учесть, что и рай он помещал на земле, то станет вполне очевидной опасность перерастания теологического рационализма в ересь.

Соперничество философской и антифилософской ориентаций завершилось победой противников философии. Возобладало резко отрицательное отношение к «внешней» мудрости, т. е. к собственно философским знаниям. Некоторые перемены наметились только в XV—XVI вв. Идеологи православия вынуждены были совершенствовать логические средства для доказательства истинности своего учения, защищая его от нападок еретиков. Созданные в это время полемические трактаты Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского сравнимы с произведениями западноевропейской схоластики.

К христианской историософии можно отнести круг вопросов, которые касались соотношения глобального хода истории (от сотворения мира к его концу) с историей различных стран и народов, а также с историей своей страны. Осмысление эмпирической неповторимости поступательного хода событий открывало простор для оригинальных историософских построений. Русские мыслители не ограничивались описанием событий, они стремились к обобщениям. Резкие перемены и катаклизмы, случавшиеся в жизни страны, являлись побудительными мотивами к работе мысли, к поиску причин событий, которым не всегда находилось объяснение в Священном Писании.

В постижении общественных отношений и в суждениях о власти мыслители исходили из положений христианской религиозно-философской доктрины, но при расстановке акцентов нередко возникали принципиальные расхождения. За идейно-мировоззренческими предпочтениями стояли конкретные земные интересы того или иного автора. Так, для обоснования неограниченного единодержавия Иван Грозный выказал себя горячим сторонником концепции предопределенности и утверждал на этой основе, что «везде несвободно есть». Его противники, наоборот, абсолютизировали принцип личного самовластия, обосновывая таким образом неповиновение самодержцу, присвоившему себе неограниченные права и выдававшему собственное своеволие за высшую божественную волю.

В целом канонические рамки оставляли мало возможностей для проявления творческой индивидуальности в построении глобальных историософских концепций, зато открывались перспективы для осмысления совре-

менного исторического бытия. В сочинениях на историческую тему по законам жанра резко преобладал эмпирический материал. Авторы не были склонны к отвлеченным теоретическим рассуждениям. Идейные и мировоззренческие пристрастия они вводили в контекст произведения и заявляли о своих взглядах соответствующей подборкой и трактовкой фактов.

В произведениях древнерусских писателей можно встретить представления, выходящие за рамки заданной христианством исторической схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена ими за счет включения дохристианского периода как равноценного всей последующей истории «крещеной» Руси. Древнерусские авторы позволяли себе недопустимое с точки зрения канона прославление языческих князей. В отличие от линейного христианского представления об истории (как неумолимо движущейся к своему завершению) встречаются примеры циклического восприятия времени, на чем базировался жизненный оптимизм. Отдается дань и родовой традиции, согласно которой деяния отцов и дедов составляют основу «славы» живущих потомков. Эту историософскую традицию представляет «Слово о полку Игореве» и такие исторические повествования, как «Повесть о житии Александра Невского», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Слово о погибели Русской земли». Автор последнего, похоже, считал, что в обществе происходят перемены, подобные природной цикличности. По извечному закону природы жизнь приходит на смену смерти и загубленная земля должна возродиться.

Много внимания мыслители всех направлений уделяли выяснению как скрытого (символического), так и полезного (прагматического) значения исторических явлений. Не ограничиваясь трактовками, которые давала концепция божественного предопределения, познавательные устремления направлялись на поиск иных, наряду с божественными, сил, движущих общество. Высказывались гипотезы о посюсторонних причинах свершающихся перемен. В этой связи не ослабевал интерес к размышлениям над религиозно-нравственным состоянием общества. Здесь открывалась возможность постижения значения временнóго и быстротекущего бытия перед лицом вечности. Межличностные отношения оценивались по критериям правды, истины, справедливости. Историософия, таким образом, ставилась в непосредственную зависимость от морального фактора человеческого существования.

Элементы нравственного и эстетического порядка постоянно наличествуют в самых разнообразных по жанру и тематике произведениях. При этом не имеет значения, идет ли речь о характере познания (красота знания, безнравственность невежества), свойствах мирового универсума (красота идеального, отсутствие ее в плотском) либо о смысле мирового исторического процесса (оценка нравственного состояния общества). Следует отметить, что присутствие морального содержания в трактовке почти всех без исключения религиозно-философских проблем определялось прежде всего установками христианской доктрины с ее понятиями греха и искупления.

Понимание нравственности и красоты в средневековый период тяготело к дуалистическому решению: либо абсолютное добро и красота, либо их антипод — абсолютное зло, которому соответствует безобразное. Такое разделение указывает на тесную связь данного круга проблем с христианской онтологией. На русской почве, однако, развились и оригинальные варианты, для которых было характерно смягчение онтологических крайностей и отсюда усреднение нравственных и эстетических оценок.

Синкретичность мировоззрения, нерасчлененность его форм, отражающая многоплановость древнерусской культуры, проявлялась в том, что даже такие кажущиеся чисто богословскими понятия, как греховность, искупление и спасение, приобретали вполне определенную философичность, ибо тесно примыкали к трактовке Бога, мира, человека. Все это имело непосредственное отношение к вопросам мировоззренческого порядка, при рассмотрении которых представители различных направлений по-разному формулировали в своих работах основные принципы бытия.

Глава II

Философско-мировоззренческие идеи в культуре Киевской Руси (XI—XIII вв.)

Начавшаяся в конце X в. христианизация Древней Руси, ставшая делом государственной политики, внедрялась сверху в общество, где веками господствовало язычество. Процесс смены и перестройки мировосприятия растянулся на многие столетия. Христианство не просто шло на смену язычеству. Обе религиозно-мировоззренческие системы взаимодействовали и в своем противоборстве порождали сложные синкретические новообразования. Многие проявления этнонационального мышления рождались в сплаве внешних влияний с глубинными традициями. Без учета этого фактора нельзя понять ни древнерусского православия, которое было отлично от своего византийского прототипа, ни достижений в различных сферах отечественной культуры со свойственными ей чертами явного и неявного двоеверия.

1. Мировоззренческие идеи славяно-русского язычества

Изучение язычества славяно-русского общества сопряжено с большими трудностями, поскольку прямых письменных свидетельств о нем немного, при этом большинство источников — поздние, тенденциозные и касаются главным образом его пережитков. Поэтому о дохристианских воззрениях приходится судить на основании данных этнографии и фольклора, сохранивших в себе что-то от древней архаики, а также по археологическим источникам. Сегодня можно более или менее определенно говорить о самых общих идейно-мировоззренческих характеристиках язычества.

Языческая культура славян была культурой устной. Поэтому фольклор, исключая позднейшие наслоения в нем, можно считать универсальной формой выражения общественного сознания всего славяноязычного этноса. Это была подлинно общенародная культура, в которой из-за неразвитости социальной дифференциации еще не оформилась элитарная сфера. В рамках рода, общины, племени все были равноправными участниками (сотворцами) праздничных обрядов и религиозных ритуалов. Институт жреческого кастового сословия (волхвов, кудесников) находился в зачаточном состоянии. Славяно-русское язычество — это в своей основе доклассовый тип культуры, имевший мифологическое выражение.

Миф, со свойственным ему синкретизмом, отражал религиозный (связанный с сакрально-ритуальной сферой), познавательный, духовно-практический, нравственный, исторический, художественно-эстетический и дидактический (связанный с передачей традиций) опыт народа. По немногим сохранившимся фрагментам мифа можно заключить, что наряду с религиозными он выполнял мировоззренческие функции, другими словами, заключал в себе наиболее общие представления о мире и человеке. На этом основании некоторые исследователи начинают историю отечественной философии с дохристианской славянской культуры, в которой усматривают зарождение элементов философского отношения к миру. Наличие в мифологии философем признавал даже такой строгий к классическому пониманию философии мыслитель, как Гегель.

Мифология — это специфическая форма осознания человеком своего места в мире на той стадии, когда он еще не обособился от природы, не противопоставил себя ей. Она представляет собой религиозно-мировоззренческую систему, выраженную образно-поэтическими средствами.

Вселенная представлялась мифологическому взору в нескольких взаимодополняющих друг друга образах. Некоторые апокрифы, излагавшие в той или иной форме древние мифы («Беседа трех святителей», «От скольких частей создан был Адам»), отождествляли Вселенную с огромным живым организмом, уподобленным по своим функциональным проявлениям человеку. Наделив природу свойствами живого, высшего по отношению к себе существа, общество выработало принципы, на

которых основывались контакты между человеком и окружающим его вещественным миром. Обожествленную природу представляли не только по аналогии с человеком. Отдельные природные стихии представлялись в облике различных животных и птиц. Мифологические образы выполняли, по существу, функции систематизации и познания предметов и явлений. Можно назвать это чувствованием, художественным истолкованием предмета, но никак не строго научным его определением.

Наряду с уподоблением природных стихий частям человеческого тела, животным, птицам или даже графическим символам существовали обобщающие образы широкого масштаба, каковыми являлись мифологические характеристики богов. Представления, которые были связаны с богами, заключали в себе идеи мировоззренческого значения. Пантеон (т. е. совокупность всех богов) воплощал картину мироздания, поскольку божества олицетворяли собой природные стихии: 1) Небо — хранилище небесной влаги и тепла (Сварог, Род, Перун); 2) воздушное пространство и светила, т. е. сфера, с которой соотносились атмосферные явления, связывающие небесное с земным (ветер, знамения), представления о времени (Стрибог, Хорс, Дажбог); 3) обожествленная и все рождающая Земля, представлявшаяся находившейся в космогоническом браке с Небом (Мокошь, рожаницы). Подземных божеств славяне, по всей видимости, не знали, как не знали самого подземного царства. Обожествлялось все видимое пространство.

Мифы о богах отразили почитание главного в природе — рождающего начала, что, в свою очередь, было истолкованием изменений, наблюдавшихся в природе. Обожествление рождающего начала неотделимо от представлений о парности. Единство активного мужского и женского, рождающего, начала — непреложный принцип восточнославянской мифологии. Этому соответствовали образы Рода и рожаниц и аналогичные пары других божеств (Ярило — Лада). Язык и фольклорные тексты отразили древние представления о неразрывной связи небесного и земного. Если Земля воспринималась как мать (рождающая), то с Небом связывалась идея оплодотворяющего начала. Отсюда такие понятия в языке, как дождь — «севень», жар солнца — «спорынья». Светоносное начало считалось одновременно и подателем жизни, и регулятором ее. Носители света — излюбленные персонажи народного творчества, они объекты почитания и воспевания одновременно: Солнце как главный источник всего живого; Луна как мерило времени; выражающие идею рока и судьбы звезды, а также утренняя и вечерняя заря.

Мир в воззрениях язычника в любом из своих образных уподоблений не представлял собою хаоса, не воспринимался как неупорядоченное многообразие явлений. Для языческих славян космос — это больше гармония, чем арена борьбы добра и зла. Поэтому дуалистические представления чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем в обрядности, а также в образах фольклора. Сама природа сливалась с божеством и потому уже не могла быть не благой.

Органической частью мира являлся человек, он был неотделим от обожествленной природы (антропоморфизм) и от коллектива (единое родовое начало), на чем основывались типичные для родоплеменных порядков представления о всеобщем равенстве и высоком, священном статусе коллективной личности. Социальные отношения в рамках такого мировоззрения строились на принципах справедливости. Являясь священной традицией, они трудно поддавались изменениям и не способствовали социальному расслоению общества там, где долго держались пережитки язычества.

Наделение природных явлений антропоморфными и зооморфными свойствами свидетельствует о том, что вся природа оживотворялась. Это дает основание характеризовать языческое мировоззрение как пантеистический гилозоизм.

Пантеизм славян можно рассматривать как тип природоцентристского мировоззрения, для которого были характерны представления о единстве духовного и материального начал бытия. В картину мира включались только реально существующие природные явления, хотя характеристика действительности давалась в условно сказочной манере. Мифологические толкования действительности представляли собой смесь наивно-материалистических догадок с фантастикой.

Внимание мифологического сознания было приковано к возобновляющемуся круговращению вечно живого, обновляющегося мира. Изменения в природе сводились к естественному процессу смены состояний по типу «рождение — зрелость — увядание — возрождение». В рамках такого мировосприятия время представлялось вечно длящимся настоящим, включающим в себя то, что было прежде. В этом циклическом круговращении, сформировавшемся в результате наблюдений над процессами природы, нет места идее начала и конца. Циклизм, со свойственной ему верой в устойчивость мироздания и неизбежность возврата от нарушенного равновесия к состоянию гармонии, формировал оптимистическую мироустановку, усиливавшуюся еще и тем, что он исключал понятие смерти, поскольку уход из мира мыслился лишь как переход в иное качество вечной жизни.

2. Крещение Руси и его отражение в мировоззрении древнерусского общества

Крещение Владимира и его окружения в 988 г. открыло начало новой культурной эпохи, характер и типичные черты которой определялись христианским мировоззрением. Смена религиозных верований несла с собой принципиально отличный от язычества взгляд на бытие. В новой религиозно-мировоззренческой концепции провозглашался принцип абсолютного превосходства идеального и вечного первоначала над материальной реальностью. Бог как трансцендентная сущность выводился за пределы материальности. Причем именно этот надприродный (иной) мир был наделен статусом высшей реальности, которая объявлялась «бесконечно реальнее любой реальности». В условиях онтологической разорванности бытия возможность контакта человека с надприродным первоначалом переводилась в плоскость иррационально-мистическую. Предусматривалось преодоление материальной ограниченности в молитве, богослужении, а также в исполнении заповедей, обеспечивавших взаимодействие с Богом.

Сознание верующего переориентировалось на нравственное восприятие жизни, оценивавшейся с позиции моральных максимумов: либо безусловное благо и добро, либо зло и порок. Полярность моральных ориентиров также задавалась онтологическим противопоставлением духовного и материального.

В рамках христианской концепции бессмертие предполагалось только для идеальной человеческой субстанции — души. Вводился неизвестный язычеству элемент устрашения: либо наказание и вечные мучения в аду, либо наслаждение райским блаженством. Божество выступало в функции спасителя и мстителя одновременно. Воздаяние зависело от нравственного выбора личности.

Христианская религиозность в отличие от патриархального язычества вполне соответствовала идеологическим запросам феодализировавшегося древнерусского общества. Действительность, как богоданная, должна была смиренно приниматься такой, какая она есть. Протест против несправедливости переводился в сферу морали. Устранение несправедливости оказывалось возможным только в мире инобытия, ибо связывалось исключительно с Судом Божиим.

С христианством пришло представление об иерархической упорядоченности бытия. Земную иерархию предписывалось воспринимать как отражение небесной. Вся картина мира была построена по иерархическому принципу (Бог — архангелы — ангелы — человек — животный мир — неорганическая природа). При этом все подводилось под концепцию единоначалия.

Мировоззрение христианства прививалось средствами перекрестного воздействия церкви и властей на общество. Просветительские усилия миссионеров сопровождались распространением текстов Священного Писания, святоотеческих сочинений, богослужебной, житийной и нравственно-назидательной литературы. Внедрению новых верований и представлений способствовала «наглядная агитация» — храмовая архитектура, церковная живопись, проповедничество в разных формах, включая личные примеры праведной жизни подвижников.

В деле христианизации княжеско-боярской среды и создания собственной духовной элиты огромную роль сыграли книги, содержавшие в себе квинтэссенцию доктрины христи-

анства. Среди древнейших рукописей присутствует значительный пласт произведений, каждое из которых как бы заменяло собой целую библиотеку, предлагая концентрированную сумму христианских воззрений. По жанру это произведения безусловно церковно-дидактические, но в силу обобщающего характера и общемировоззренческого значения они являлись наиболее философичными текстами древнерусской книжности.

Изложение основ монотеистического мировоззрения, актуальное в условиях христианизации Руси, давал пришедший из Болгарии (там он назывался «Изборник Симеона») *«Изборник 1073 года»*. По составу труд представлял собой извлечения из наставлений апологетов и отцов церкви, среди которых предпочтение отдавалось представителям каппадокийского богословия (т. е. богословам, действовавшим в Каппадокии в Малой Азии, их главой был Василий Великий, IV в.), отличавшимся благосклонностью к интеллектуальным занятиям и античной мудрости. Наряду с чисто богословской проблематикой он содержал значительный объем знаний из области астрономии, географии, истории и т. д. Чтобы исключить искаженные представления о божественном, вводились также логико-философские пояснения, восходящие к «Категориям» Аристотеля. Здесь даны определения таким общим понятиям, как сущность, сущее, природа, ипостась, род, вид и т. д. Бог характеризовался как качественно определенное бытие, не нуждающееся для своего существования ни в чем другом. Подчеркивался также принцип божественного управления миром. Физическая природа, в силу ее низшей ценности, специально не интересовала составителя труда. Из всего тварного мира выделен как «венец творения» человек, который соединяет в себе две природы: духовную и материальную.

При объяснении строения плоти человека здесь используется античное учение о четырех стихиях (элементах): воды, земли, воздуха и огня; говорится, что после смерти человеческое тело распадается на эти исходные элементы, а в момент воскрешения, по воле Бога, вновь восстанавливаются прежние комбинации. В силу более высокого статуса душа, в отличие от первоэлементов, характеризуется как простое неразложимое нематериальное целое, которому не свойственны изменения; следовательно, душа нетленна.

Характер памятника противоречив. С одной стороны, признается высокое предназначение разума в познании божественных истин, с другой — теоцентрическая гносеология суживает сферу его применения в изучении природной действительности. Лишая философию права на существование, составитель «Изборника 1073 года» тем не менее дал самое объемное в древнерусской письменности воспроизведение философских текстов. Методологическая непоследовательность объясняется тем, что дуализм плоти и духа не доводится до абсолюта, столь характерного для мистико-аскетического направления в христианстве. Эту позицию можно отнести к умеренному теологическому рационализму.

Ключевым памятником для эпохи христианизации славянства является *«Шестоднев»* Иоанна экзарха Болгарского (конец IX — начало X в.). Не позднее XI в. он получил распространение на Руси, оказав значительное влияние на ее духовную жизнь.

Для Руси «Шестоднев» Иоанна является прежде всего памятником общемировоззренческого значения. Из него древнерусский читатель черпал представления о христианской онтологии, натурфилософии и антропологии. Рационалистически настроенных грамотников не могла не привлекать собственно философская сторона изложения, хотя она и выполняла по отношению к богословскому содержанию сугубо вспомогательную роль. Тем не менее здесь богослов еще не вытеснил окончательно философа. Поэтому в тексте содержалось немало экскурсов в историю античной философии.

Картину мира Иоанн экзарх воспроизводит по Василию Великому. Шаровидная Земля помещается в центре сферичного небесного свода, с наружной стороны которого располагаются воды, а с внутренней — светила. Сравнительно широкий кругозор позволял автору-составителю откорректировать библейскую космогонию и представления о структуре мироздания и природных процессов, исходя из уровня развития античных знаний.

В трактовке физического мира Иоанн соединяет библейские представления о божественном творении с античным учением о четырех элементах, объясняя многообразие сотворенного мира их различными сочетаниями. Согласно «Шестодневу», сотворение Богом первоэлементов мироздания происходит одновременно с созданием Космоса. Источником творения названа воля Бога, а сам Бог в данном случае весьма сближен с демиургом из платоновского «Тимея». Отличие лишь в том, что субстанциальная основа мироздания не является извечной: Бог оказывается и Творцом, и преобразователем исходной субстанции бытия. Многообразие мира «Шестоднев» объясняет с помощью идей Аристотеля о материи и форме. Получается, что по замыслу Бога материя превращалась из потенциального бытия в реальное с помощью образов (форм). Вообще в «Шестодневе» присутствует обширный пласт сведений об античной, в том числе материалистической, философии. По их объему он намного превосходит все известные произведения славяно-русской книжности.

Представляя собой высокий образец рационализированной вероучительной литературы, «Шестоднев» являлся одним из наиболее философичных памятников древнерусской культуры. Его отличала насыщенность научно значимым материалом и отсутствие отчужденности от «внешней» христианству мудрости.

В своеобразной, не укладывавшейся в рамки ортодоксальности форме излагались основы христианских воззрений в одной из древнейших датированных рукописей, известной под названием *«Изборник 1076 года»*. Этот памятник, так же как и «Изборник 1073 года», являлся некоей суммой исходных вероучительных истин. Отличие заключается в преобладании практических рекомендаций над теоретическими, в наличии неканонических мотивов.

Обращает на себя внимание своеобразная трактовка взаимоотношения Бога и мира. В тексте неоднократно говорится о возможности пантеистического слияния божества и человека, плоть которого определяется как «жилище Божие». Условием обожения названы молитвы, пост и чистое житие. Причем требования к праведному поведению выдвигаются весьма умеренные, далекие от строгих ограничений аскетизма: телесная чистота, нестяжание, воздержание, послушание, любовь, умение управлять эмоциями. Соединение с Богом при этих условиях — не что иное, как путь спасения малыми делами.

Особое внимание уделено мудрости, которая объясняется общим свойством Бога и человека. Стремление к мудрости отождествляется со стремлением к Богу, а истинная мудрость понимается как жизнь в Боге, как единение с ним. Источником мудрости объявляются книги и искушенные наставники. Общение с мудрым приравнивается к общению с Богом. Понимание мудрости как обожения (как преодоление сущностного разграничения тварного и надприродного) приобретает пантеистический оттенок.

Идейно-мировоззренческое своеобразие «Изборнику 1076 года» придают содержащиеся в нем установки на фаталистическое восприятие действительности. В духе предопределенности судьба трактуется как воля Всевышнего. С точки зрения подобной роковой предопределенности действия власти, бедствия, социальную несправедливость следует принимать безропотно. Делается даже вывод о бесполезности обращения к Богу за помощью.

В целом «Изборник 1076 года» отражает раннее русское христианство, характерной чертой которого являлось то, что идеальная и материальная сферы воспринимались не как антиподы, а как части гармоничного взаимодополняющего друг друга единства. Отсутствие четкой онтологической разграниченности открывало возможность «усыновления» Богом (т. е. обожение человека).

Большую роль в перестройке общественного сознания сыграла *«Палея Толковая»* — одна из древнейших книг отечественной письменности, знакомство с которой отразилось уже на составе «Повести временных лет». Тематически содержание памятника составляют библейские, естественно-научные и исторические сведения, а в понятийном плане в нем рассматривается натурфилософская и историософская проблематика, присутствующая в богословском по своему характеру изложении. Вместе с тем «Палея

Толковая» отразила становление начальных форм теоретического мышления, процесс их обособления внутри собственно богословского контекста.

Создатели «Палеи Толковой» сформулировали основные принципы средневековой онтологии, охарактеризовали сущностные стороны бытия. Абсолютное бытие в ней отождествлялось с Богом как высшей, самотождественной надприродной сущностью. В разделе, посвященном ангелологии, подробно характеризовались идеальные сущности более низкого порядка (так называемые чистые сущности), обладающие тем не менее более высоким статусом, чем природа, и выступающие в качестве связующего звена между Богом и материальным миром.

Предельными материальными основаниями бытия в «Палее Толковой» названы четыре первоэлемента, представления о которых заимствованы непосредственно из античной философии. Это как бы потенциальное бытие, которое становится реальностью в акте творения мира. Материальные сущности описаны как временны́е (имеющие начало и конец), зависимые от внешних причин, изменчивые и стремящиеся к распаду (смерти). Будучи по природе своей некой вторичной ценностью, они всецело подчинены идеальному надприродному началу.

Сюжеты, посвященные толкованиям различных форм органической и неорганической жизни, роли ангельского чина, схематике мироустройства и проблематике человека, опираются на довольно широкий круг источников. Кроме апокрифических и античных текстов они вобрали в себя заимствования из трудов учителей восточной христианской церкви (Василия Великого, Ефрема Сирина и др.).

«Палею Толковую» меньше всего интересует эмпирическая сторона исторических событий. В центре внимания — глобальный ход истории как грандиозной драмы человечества. Все внимание в тексте сосредоточено на ветхозаветной истории, которая рассматривается как символический прообраз новозаветных событий. Выстраивается как бы схема двух симметричных циклов. И хотя это касается только священной истории, важен сам принцип, согласно которому событие утрачивает свойство неповторимости в линейной последовательности исторического бытия. Прошлое или то, что стало небытием, получает возможность быть воспроизведенным вновь на очередном витке исторического развития.

Историософии «Палеи» близки идейно-мировоззренческие основы творчества некоторых ранних летописцев и митрополита Илариона. Как ветхозаветная история, по «Палее», присутствует в новозаветной, так славные деяния языческой эпохи, по убеждению первых древнерусских писателей, наследуются и приумножаются христианскими преемниками. Тем самым признается непреходящее значение в настоящем языческого прошлого, которое с точки зрения ортодоксальной христианской историософии приравнивалось к небытию. Таким образом, в осмыслении истории отечественные авторы проявляли и глубокие знания, и творческую самостоятельность, отказавшись от рабского повторения схем византийской историографии.

Выдающимся выразителем идей древнерусской историософии был *Иларион* — первый Киевский митрополит из русских, возглавлявший в 1051—1054/55 гг. независимую от греков церковь. Летописец характеризует его как незаурядную личность: «Муж благ, и книжен, и постник». Иларион — крупнейший представитель отечественной мысли того времени, в творчестве которого нашли отражение животрепещущие проблемы истории и кардинальные перемены в верованиях и представлениях, обозначившиеся на стыке язычества и христианства. Он отличался глубокими познаниями и по своим взглядам не во всем вписывался в традиционные церковные схемы и догматические предписания. В рамках православия он искал собственные пути для самовыражения и преуспел на этом поприще, проявив незаурядный ум и высокое литературно-публицистическое дарование.

«Слово о законе и благодати» Илариона формально посвящено сопоставлению Ветхого и Нового Заветов, т. е. той же проблеме, которая находилась в центре внимания «Палеи Толковой». На деле автор стремится проникнуть в смысл событий далекого прошлого славян и дать оценку современной ему действительности.

Вселенский ход истории, согласно Илариону, сводится к приобщению все новых и новых народов к «благодати» христианской

веры. Причем речь идет не о конкретных событиях, а об эпохальных этапах, рассматриваемых как смена состояний: от «идольского мрака» к «истине». Однако вместо обычного для христианской историографии подключения национальной истории к истории человечества, начинающейся с описания творения, экскурсов в ветхозаветную, новозаветную и последующие обозримые эпохи, Иларион всецело сосредоточивается на причинах тех изменений, которые переживала Русь в конце X — начале XI в., и обращает внимание на аналогичные примеры из жизни других народов. Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен, а сама русская история соединяется с мировым историческим процессом, в рамках которого Русь наряду с другими народами переживает изменение своего исторического состояния: «ибо вера благодатная по всей земле простерлась, и до нашего народа русского дошла»[1]. При этом «благодать» — это не предел, достигнутый в жизни того или иного народа, она — «слуга будущему веку».

Согласно историософской концепции Илариона, каждому народу на его пути уготовано пройти две стадии, два состояния, которые символизирует судьба двух сыновей Авраама в библейской притче о Сарре и Агари. Сын рабыни Агари Измаил олицетворяет собой рабство («закон»), а законнорожденный сын Сарры Исаак — освобождение («благодать»). Если «Палея Толковая» ограничивалась сопоставлением новозаветного и ветхозаветного планов истории, то Иларион раздвигал рамки временны́х аналогов до современности, тем самым подчеркивая, что история осуществляет свой ход через повторение уже бывшего.

Рассматривая взаимоотношение «закона» и «благодати», мыслитель вводит третью существенную реалию эпохи. Если в общечеловеческом плане «закон» предшествовал «благодати», то в конкретных условиях Руси «благодать» шла на смену языческой «лести». Фактически за образными определениями обнаруживается острейшая для того времени проблема взаимодействия трех религиозных систем: иудаизма, христианства и язычества.

Иларион дает религиозно-философское осмысление размежевания иудаизма (как национально замкнутого образования, представители которого претендуют на исключительность) и христианства (как космополитической религиозной общности). Автор предостерегает об опасности притязаний народов на превосходство. Попытки, подобные тем, которые делают приверженцы «закона», губительны, ибо они отсекают народ от постепенного приобщения человечества к истине.

Для Илариона в равной мере неприемлемы узконациональный эгоизм иудейства и амбиции стремившихся к религиозному превосходству византийцев. Почти такую же, как и к «закону», категоричную неприязнь проявляет Иларион и к единоверцам-грекам, кичившимся своим превосходством и претендовавшим на исключительное положение в христианском мире. Он утверждает право русского и других «молодых народов» на восприятие «благодати», которую пытались присвоить себе византийцы, пренебрежительно воспринимая христианизируемых ими в политических целях варваров, как народ, не имеющий прошлого. Между тем последние предназначены стать «новыми мехами для нового вина». Из христианской теории равенства Иларион сделал важный вывод: не претендуя на первенство (что «погубило» иудеев), он поставил русский и другие «новые народы» в один ряд со старыми, богатыми христианской традицией и культурными достижениями.

Ход событий автор «Слова о законе и благодати» рассматривал с позиций провиденциализма, т. е. исходил из того, что мировая история вершится по определенному Богом плану. По воле провидения к числу христианских стран примыкает Русь. Из осознания этой сверхъестественной надежности вырастает оптимистическая вера в грядущее, во все нарастающее накопление удач и успехов, объясняющихся покровительством Бога. Провиденциализм смыкается с адоптионизмом, т. е. с уверенностью в божественном «усыновлении» человека. При этом в текстах Илариона снимается тема будущего суда и воздаяния и рисуется образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель, благодаря

[1] Русская идея. М., 1992. С. 26.

которому история движется в благоприятном для славян направлении.

Илариона можно считать единственным из высших представителей иерархии древнерусской церкви, который не занимал воинственной, резко обличительной позиции в отношении язычества. Заключительная часть «Слова» пронизана гордостью за языческое прошлое страны. Идейно-смысловая вершина его — похвала Владимиру и всему славному роду княжеских предков, деяния которых как бы распространяют действие «благодати» на дохристианское прошлое Руси. В прославлении настоящего через прошлое четко очерчена этнонациональная патриотическая идея. Дохристианское прошлое выступает также в качестве прообраза будущего могущества Руси, в которое со всей силой убежденности верит автор. Он выдвигает идею сквозной связи времен, когда прошлое и будущее как бы стянуты к настоящему. Эта модель чем-то напоминает вечно длящееся время мифологического сознания.

Конечно, речь идет не о языческих симпатиях митрополита Илариона или прямом отступлении его в язычество, а о тех сюжетах, где дохристианские идеи и образы сливались с христианскими на основе некой схожести их восприятия. Наверное, именно под влиянием традиционных фольклорных символов в речь Илариона вошли яркие природные образы.

Как язычество естественно вливается в христианство, являющееся одновременно и его сменой, и продолжением, так и божественный план бытия и земная материальная реальность, являясь антиподами, не противопоставляются в «Слове», а предельно сближены, почти взаимно проникают друг в друга. Установка на сближение божественного и земного, вечного и временно́го планов бытия формировала «смысленный разум», не ограниченное запретами познание общества, истории и божественного. Эта установка составляет саму основу творчества Илариона в его стремлении глубоко постигнуть действительность и раскрыть смысл давно прошедших событий.

Терпимость к язычеству свидетельствует о наличии у Илариона, хотя и в неявном виде, элементов православно-языческого синкретизма. В связи с этим со всей остротой встает проблема двоеверия[1] и его влияния на характер древнерусской отечественной мысли.

Соотношение христианского и дохристианского в пределах разных идеологических направлений и конкретных произведений колебалось от синтеза до противостояния. Примером крайних конфликтных ситуаций двоеверной духовности служат ереси. Двоеверную основу имели ранние русские ереси. Языческую окраску верованиям в покровительство Спаса и Богородицы придал еретичествующий самозванный епископ Федорец Владимирский (XII в.). Новгородско-псковские стригольники (XIV—XVI вв.) возродили пантеистические представления об обожествленном Космосе. Наоборот, ортодоксально настроенные идеологи (Серапион Владимирский, Кирилл Туровский, Стефан Пермский и др.) стремились отстаивать чистоту христианской доктрины и наиболее последовательно искореняли пережитки язычества, поэтому в их творчестве нет мотивов двоеверного синкретизма.

Противостояние принципиально различных по идейным основам мировоззренческих систем не помешало их взаимопроникновению, осуществлявшемуся несмотря на целенаправленную борьбу церкви с дохристианскими пережитками. Это взаимопроникновение характеризует динамику соотношения между исход-

---

[1] Двоеверие — это свойство общественного сознания, в котором отражались смешанные, синкретические формы мировоззрения. При наличии пережиточных родоплеменных и общинных традиций переходные процессы в культуре растянулись на столетия, возникали различные формы двоеверия: от явного преобладания языческих элементов в народной культуре до скрытых, едва различимых примесей дохристианского наследия в культуре официальной. Так, пантеон многочисленных христианских святых вобрал в себя некоторые функции и свойства прежних языческих божеств. Наиболее почитаемыми в народе были персонажи-двойники: Илья, заместивший Перуна, Власий — Велеса, св. Георгий (Егорий) — Ярилу, Параскева Пятница — Мокошь. В культе Богородицы христианские формы совмещались с пережитками древних культов плодородия, поклонения обожествлявшейся земле. В церковной обрядности практиковались двоеверные трапезы Роду и рожаницам.

ной наднациональной, привнесенной извне основой и этнонациональными, уходящими корнями в языческое прошлое элементами духовной культуры Древней Руси. Результатом перекрестного взаимодействия стала своеобразная средневековая культура славяно-русов. Двоеверие не позволяет ставить вопрос о зеркальном воспроизведении византийского христианства на Руси. Оно становится фактором православной культуры (в большей степени народной, в меньшей степени церковной).

В рамках двоеверия наследие дохристианской поры в явном или скрытом виде оплодотворяло культуру, придавая ей черты неповторимой выразительности, жизненной силы. Пожалуй, ярчайшим примером такого плодотворного влияния можно считать созданное в 80—90-х гг. XII в. *«Слово о полку Игореве»* — поэтический шедевр, порожденный органическим соединением языческих и христианских образов и понятий.

«Слово» содержит отзвуки славянских мифов (ветры — Стрибожьи внуки, вещий Боян, Влесов внуче, Див, Хорс, Кур); восходящее к язычеству циклическое видение событийной действительности, являвшееся основой жизненного оптимизма; священное отношение к природным стихиям (заклинательный плач Ярославны), пантеистическое оживотворение природы, положенное в основу поэтической образности (Тресветлое Солнце, Ветер-ветрило, Сине-море, Днепр-Словутич). Одновременно в тексте присутствуют реалии христианизированной Руси (храм Софии, церковь Богородицы Пирогощи), в том числе фразы и речевые обороты церковной литературы (поганые, душа, воскреснуть, дети бесовы, болван, «побораяза христианы на поганые полки»).

Автору «Слова о полку Игореве» свойствен широкий охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение проникнуть в глубинную суть происходящих явлений. Хотя этот подход выражен не на языке понятий, а в поэтической образной форме, он заключает в себе возможности философско-мировоззренческого рассмотрения текста. «Слово» представляет органичное единство мысли и эстетически совершенной формы, оно рассчитано не столько на рациональное, сколько на эмоциональное восприятие.

Чисто внешне «Слово» посвящено неудачному походу Игоря на половцев в 1185 г., событию по значимости вроде бы невеликому, но выводящему на размышления об истории страны в самом широком смысле. В нем можно выделить три уровня постижения действительности, каждому из которых соответствует особый способ познания: эмпирический, художественный и символический. Все три способа типичны для древнерусской культуры, характеризуя в их единстве различные стороны познавательной деятельности человека. С одной стороны, автор точно воспроизвел реальности природного мира и исторической обстановки. Это как бы начальная стадия восприятия, после которой начинается обобщение, т. е. прежде всего образное, художественное, поэтическое осмысление отдельных явлений жизни, более глубокое проникновение в их суть. Символический план открывает уже вечный смысл событий и значительный объем непроговоренного смысла, в нем заключены скрытые пласты, объемлющие культурное наследие многих веков и даже тысячелетий.

Для выражения своих мыслей автор свободно пользуется мифологическим арсеналом. Мир природы и человека в «Слове» предстает предельно гармонизированным. В основе лежат представления о единстве всех сторон бытия, о чем свидетельствуют указания на близость и даже родство людей, природы и богов. Герои напрямую вступают в контакт с природой, при этом материальные объекты наделяются свойствами людей. Части мироздания оживотворены, в чем даже со скидкой на поэтическую форму просматривается пантеистическая основа.

Восприятие исторического бытия в «Слове» строится на жизнеутверждающей мировоззренческой основе. Она характеризуется глубиной охвата времен, обозримость которых теряется в «веках трояних». Легендарная эпоха сменяется историческим временем, которое распадается на три в ценностном отношении неравных отрезка: время дедов, отцов и внуков. Учитывая, что прошлое должно вернуться на круги своя, можно надеяться на возвращение величия новых «трояних веков». В циклическом видении событийной действительности заложен призыв к единению: как бы наводится мост от величия прошлого к идеалу будущего могущества Руси.

Памятник отразил то переходное состояние древнерусской культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено обществом, когда распространявшееся усилиями греческого и немногочисленного русского духовенства монотеистическое учение в громадной массе народа не воспринималось как свое, а мифологические воззрения только начинали вытесняться из общественного сознания. Миф в изначальной своей функции отмирал, но из его обломков возник высокий образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии. Хотя христианство и стало свершившимся фактом, оно не перекроило мировосприятия целиком. Понять богатый образный строй и символику «Слова о полку Игореве» мог только тот, кто не перестал (хотя бы в общих чертах) мыслить по-старому.

Итак, процесс смены языческого мировоззрения христианским проходил первоначально в рамках кирилло-мефодиевской традиции, не отличавшейся воинственностью в отношении дохристианских верований и представлений. Это способствовало появлению памятников мысли, обладавших национальным колоритом и идейно-мировоззренческой оригинальностью. Определенная преемственность по отношению к собственному языческому наследию имела следствием восприимчивость к античности, столь характерную для древнейшей книжной культуры Руси. Поэтому христианство во многом утверждалось в интеллектуализированном и рационализированном его варианте. В идейно-религиозной жизни того времени значительное место занимало, не чуждое философичности богословие, представленное письменными памятниками, посредством которых отечественной христианизировавшейся культурой осуществлялось сохранение античного и собственного языческого наследия.

3. Теологический рационализм и аллегоризм

В любой религиозной системе всегда присутствует стремление приучить общественное сознание воспринимать мир, не исследуя его и не рассуждая, т. е. видеть действительность в таком образе, который очерчен доктриной. Древнерусское православие здесь не исключение. Однако среди идеологов христианства (как в Византии, так и на Руси) существовали влиятельные авторы, считавшие, что приложение разума к исследованию физической природы, а в ограниченных масштабах и к познанию божественного, не противоречит вере и даже укрепляет ее.

Конечно, при тотальном господстве теологии разум не мог претендовать на то, чтобы быть единственным источником представлений о действительности. Речь может идти лишь о рационалистической тенденции, которая проявлялась в творчестве ряда представителей отечественной мысли и в переводных богословских текстах. Те мыслители, кто не удовлетворялся скупыми формулировками Священного Писания, прибегали к символическому толкованию текстов, поэтому аллегоризм объективно оказывался средством рационализации веры. Подобные теолого-рационалистические установки содержали «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года», «Палея Толковая», гносеологический принцип которых можно свести к формуле «по творению познай Творца».

Ярким представителем теолого-рационалистического направления был религиозный мыслитель *Никифор* — грек по национальности, возглавлявший русскую митрополию с 1104 по 1121 г. Будучи носителем византийской образованности, он склонялся к платонизму, за счет чего значительно интеллектуализировал богословие и выступил проводником культурного влияния, не типичного для греческой патриархии того времени, ограничивавшейся внедрением на Руси элементарных вероучительных истин. Полнее всего характеризует его взгляды *«Послание Мономаху о посте и о воздержании чувств»,* где тема поста служит поводом для отвлеченных философско-богословских рассуждений, которые выводят автора на проблемы онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики. В канву догматических размышлений искусно вплетены экскурсы в античную мудрость, «хитрословесно», на высоком богословско-философском уровне ведется разговор о природе добра и зла.

Никифор развивает мысль о двойственности бытия. Разумное и духовное начало характеризуется им как божественное и бесплот-

ное по своему естеству. Плотское же начало характеризуется неразумными греховными качествами. В отличие от традиционной церковной трактовки, сводившей оба начала к состоянию противоборства, автор «Послания» исходит из принципа тесного взаимодействия души и тела, причем взаимодействия обоюдного. Бросается в глаза, например, дерзкий с точки зрения прямолинейной христианской ортодоксии тезис о способности плоти управлять душевными движениями. Примером благодатного взаимодействия души и тела автор считает пост, легкой пищей укрощающий телесные страсти и открывающий духу власть над телом. Онтологически (в плане бытия) сближая дух и плоть, Никифор постулирует, что проявление зла как качества тварного мира тесно перемешано с добром как свойством мира духовного. Зло и добродетель, по убеждению автора «Послания», так же неразделимы в бытии, как неразрывны материальное и духовное. Никифор недвусмысленно встает на позиции гармонизированного восприятия бытия, что соответствует принципам платонизма; несмотря на то что ссылки на античные источники отсутствуют, они могут быть узнаны и вычленены из сугубо богословского контекста.

Платонизированная христианская онтология определяет формулируемые в «Послании» принципы познания. В образно-аллегорической трактовке это выглядит так: душа взаимодействует с миром через слуг, коими являются пять чувственных телесных органов (очи, слух, обоняние, осязание, «вкушение»). Бесплотная душа помещается в голове вместе с умом — «воеводой чувств и светлым разумным оком». «Князь» и «воевода» чувств — это образные уподобления разума, определяющие высшее качество души. На основании данных чувств «князь»-разум способен познать невидимый мир, правильное его использование ведет к разумению Бога. Таким образом, источником знаний, в том числе и о божественном, оказываются чувства и разум. Характерно, что откровение в тексте вообще не фигурирует в качестве источника познания. Это позволяет говорить о том, что рационализация веры в нем зашла достаточно далеко.

В «Послании» отразилось также платоновское учение о трехчастной душе, которое позднее получило широкую известность на Руси благодаря переводам творений Иоанна Дамаскина. Учение это в передаче митрополита сводится к следующим идеям: 1) высшая сила души представлена «словесным» началом, которое означает то же самое, что и ум, и руководит поведением человека; 2) «яростное» (или чувственное) начало сопряжено со страстями и влечениями; 3) «желанное» начало отождествляется с волей. Регулирующее поведение человека «словесное» (разумное) начало управляет инстинктивной сферой «яростного», которое нуждается в подавлении. В иерархическом членении трех душевных сил разуму определено верховное место «царя», тогда как «яростное» начало по природе своей занижено. Но ни одна из сил не является чистой, свободной от зла или блага. Ведь от разума исходят как благоверие, так и зловерие, обнажающее «болезнь разума». Не все «яростные» инстинкты порочны. Например, богоугоден праведный гнев, направленный против зловерия. Другими словами, свойственного аскетическому дуалистическому христианству разведения качеств и свойств души на основе связи их с идеальным или материальным не обозначено. Связующим звеном между высшими и низшими силами души является воля. Тезис о взаимодействии всех душевных сил реализует установку на преодоление разорванности бытия.

Поскольку распространение «Послания», судя по количеству списков, было довольно обширным, можно говорить об определенной его роли в философизации общественного сознания того времени, не выходящей, правда, за рамки богословия. Оно позволяло усваивать христианские истины не в строго формализованном варианте Священного Писания, а с некоторыми культурообразующими дополнениями, унаследованными от античной эпохи.

Одним из ярких представителей теолого-рационалистического направления древнерусской мысли был *Кирик Новгородец* (1110 — не ранее 1156/1158). Его перу принадлежит «Учение о числах», которое, несмотря на компилятивный характер, имеет важное значение для отечественной мысли.

Интересы мыслителя не ограничиваются календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (до $^1/_5$ в 7-й степени) числами. В его произведении присутствует и философское понимание категории времени. Бросается в глаза совмещение вытекающей из библейского учения о творении линейной хронологии с явным пристрастием к античной традиции замкнуто-кругового восприятия времени, что подтверждает, например, введение раздела о строго периодичном обновлении природных стихий. Тем самым циклизм из области хронологии переносится в сферу натурфилософского толкования бытия. Структура мироздания исследуется с точки зрения выявляемых числовых закономерностей, присущих его первоосновам. Если абстрагироваться от числовой формализации, то мы получаем некую модель космологической картины мира, в качестве первооснов которого выступает гармоничная совокупность природных стихийных сфер. Автор повествует, что небо обновляется через каждые 80 лет, период земного обновления составляет 40 лет, воды обновляются через 70 лет.

Принципы исчисления сроков обновления стихий восходят к античной мыслительной традиции, причем сама идея обновления как бы нейтрализует установку христианства, ибо не связывает развитие мира с его гибелью. Она нацеливает на вечность, хотя в «Учении о числах» спираль циклической бесконечности заключена в рамку, обозначающую начало и конец мира.

В древнегреческой философии присутствует значительный спектр идей, созвучных воспроизведенным Кириком положениям. В этой связи можно назвать платонизм, аристотелизм и т. п. Следует вспомнить также о пифагореизме, сторонники которого полагали, что все выражается и познается числом. Однако вряд ли стоит отдавать предпочтение какому-то конкретному источнику. Важным является не столько выявление непосредственного источника космоциклических идей, античное происхождение которых представляется бесспорным, сколько уже отмечавшийся выше факт широкого распространения этих идей в древнерусской книжности.

Среди древнерусских мыслителей теолого-рационалистического направления выделяется колоритная фигура еще одного отечественного «античника». Это митрополит *Климент Смолятич* (кон. XI в. — не ранее 1164). Несмотря на интенсивную писательскую деятельность, сохранилось лишь два принадлежащих его перу произведения: «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и поучение «В субботу сыропустную».

«Послание», сохранившееся в списке XV в., состоит из двух частей: оригинального авторского начала и довольно обширной компиляции, составленной на основе выдержек из толкований Феодорита Кирского на ветхозаветные книги, извлечений из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Диалектики» Иоанна Дамаскина (VIII в.), а также подборки толкований Никиты Ираклийского (конец XI — начало XII в.) на «Слова» Григория Богослова. Уже самим подбором источников автор недвусмысленно присоединялся к той традиции богословствования, которая впитала в себя элементы античной культуры. «Послание» представляет собой ответ некоему иноку Фоме, который обвинял митрополита в том, что он излагал в своих писаниях мысли Аристотеля, Платона и Гомера и тем самым выказывал пренебрежение к авторитету религиозной литературы. Митрополит изобличался также в том, что возомнил себя философом, а занятия философией его оппонент категорически порицал.

Хотя Климент Смолятич и отвергает обвинения в увлечении древнегреческой философией, очевидно, что речь шла не о чистом философствовании в античном смысле, а лишь о допустимых пропорциях между богословием и философией в рамках христианского мудрствования. Поэтому его можно отнести к представителям интеллектуализированного философичного богословия, тогда как Фома представлял довольно влиятельный в древнерусской культуре лагерь противников всякого философского умствования.

Кирилл Туровский (XII в.) вошел в историю отечественной мысли как создатель познавательной концепции, изложенной в «Повести о белоризце и мнишестве» и в «Слове

о премудрости». Образно уподобив человеческое тело «граду», а населяющих его людей чувствам, он делал вывод об эмпирическом бессилии человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение он усматривал в бегстве от мира, а подобная установка на монашеский аскетизм выражала недоверие ко всему, что связано с плотским началом бытия.

Отвергая эмпирический подход в познании, Кирилл Туровский выступал апологетом религиозного рационализма, провозглашая разум орудием раскрытия истины, возвышающей человека на путях нечувственного познания Бога. В поисках конечных истин он провозглашал открытость разума откровению, противопоставляя основанную на ненадежных ощущениях разумность мирской мудрости. Мыслитель ограничивал поле деятельности разума истолкованием книжного знания, но тем самым допускал возможность испытания разумом веры, широко используя в этих целях аллегоризм. Как и другие теологические рационалисты, он делал шаг к примирению веры со знанием, касаясь сокровенного в иносказаниях и аллегориях. Образно-аллегорическое восприятие действительности, по его мнению, приближало к истине, Богу. Кирилл Туровский был убежден, что за овладением истиной, какой она представлялась в книжных писаниях, должна последовать мудрая жизнь в истине. Другими словами, признавалось, что истина не только отвлеченно-возвышенный закон добродетели, она обретает свое бытие, когда претворяется в конкретных делах. Тем самым его творчество относится к разряду деятельной философии.

Занимая компромиссную позицию между «святым незнанием» и рационализированной теологией, Кирилл Туровский категорически не приемлет внешнюю мудрость древних греков. Степень рационализации его творчества по сравнению с Никифором и Климентом Смолятичем минимальна. В целом теологический рационализм в умеренных формах соответствует той модели взаимоотношения разума и веры в рамках интеллектуализированного богословия, которая была характерна для переводных памятников древнерусской мысли киевского периода.

4. Нравственная проблематика

Уже на заре русской мысли в трудах Нестора, в высказываниях Феодосия Печерского, в «Поучениях» Серапиона Владимирского и в ряде других произведений древнерусской письменности заявило о себе идейно-религиозное направление, представители которого скептически относились к познавательной активности. Они попросту преодолевали мир, строго следуя жестким предписаниям, регламентировавшим нравственно-практическую деятельность. Соответственно в их трудах преобладает моральная проблематика. Данная традиция представлена преимущественно мыслителями мистико-аскетической и иррационалистической ориентации. Однако удельный вес нравственных проблем высок и в рационализированной мысли.

Нравственные критерии задавались строгими требованиями вероучения. В среде «монашески мудрствующих» ориентировались на те же, что и во всем христианстве, «абсолютно универсальные» «знания обо всем», которые являлись одновременно и «руководством во всяком деянии». Они не имели отношения к познавательной деятельности, ибо их источником считалось откровение.

Нравственно-деятельный тип мудрости Древней Руси принципиально нетеоретичен. Возьмем, к примеру, произведения писателя-агиографа *Нестора* (сер. XI — нач. XII в.). Ему чужды отвлеченные рассуждения на морально-этические темы. Зато им созданы образы подвижничества, в которых воплощены его представления об истине и жизни в истине, а поведение героя воплощает в себе идеалы нравственного максимализма. О взглядах автора приходится судить не только по высказываниям, но и по поступкам, вернее, по описанию их художественными средствами жития. Его «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» — первое древнерусское сочинение, написанное по законам житийного жанра. В нем вольная мученическая гибель страстотерпцев представлена как священное действие, сопоставимое с жертвенным подвигом Сына Божия. Поэтому смерть, по мысли Нестора, не

должна вызывать жалости. Награда за подвиг смирения, за презрение к страстям мира, за преодоление страха тленного и временно́го — приобщение к высшему идеалу. Этот идеал настолько высок, что он практически недостижим в действительности, поэтому житийный пример братьев — не столько призыв к подражанию, сколько восхищенное любование величием духовного подвига, гимн высокому стремлению приобщиться к божественному. Подвиг князей — не монашеское отрешение от плотского (смерть для мира), а реальная смерть ради преодоления притяжения суетного, уводящего от Бога земного бытия.

В «Житии Феодосия Печерского» Нестором создан образ идеальной земной жизни, преодолевающей несовершенство тварного мира уже в подвиге монашества. Высоким образцом нравственно-идеального поведения оказывается аскетизм. Это аскеза строгая, но доступная, не требующая ничего сверхчеловеческого. Основа аскезы — воздержание телесное, молитва и пост. Это не абсолютное затворничество ради собственного спасения, а служение миру. Примеры умерщвления плоти Феодосием — не самоценное стремление к страданию, как таковому, а дисциплинирование плоти ограничениями, выработка навыков смирения, терпения и воздержания. Монастырская жизнь не рассматривается Нестором как способ полной изоляции от мира — святой дает нелицеприятные советы и поучения князьям, помогает найти правду, заступничество и помощь всем нуждающимся.

Связанное с уходом в монастырь отречение от мирского служило исходным принципом идеологии нестяжательства. Феодосий последовательно вел борьбу с накопителями личных сокровищ, в которых видел опасность плотского мирского соблазна, привносящего в душу вражду и зависимость. В XVI в. нестяжательство благодаря Нилу Сорскому и заволжским старцам складывается в самостоятельную идейно-религиозную традицию.

Подвижничество Феодосия представлено как пример движения от мира к Богу, но это движение многоплановое, не ограниченное отказом от мирских соблазнов и отречением от плотских страстей. Мировоззренческая окраска урока подвига князей та же. В конечном счете выбор между Богом и миром, духом и плотью осуществляется в пользу первого. В практических действиях основоположника древнерусского монашества, как они прописаны в «Житии Феодосия Печерского», опосредствованно, через художественные образы воплощаются заповеди религиозного учения и принципы праведной жизни, а сами поступки определяются должным для идеального мира поведением. Святой самим образом жизни демонстрирует единство вероучения и жизни по этому вероучению.

Вольное обращение со святоотеческими текстами, выражавшееся в сокращениях, добавлениях и правке, искажавшей авторитетных церковных авторов, демонстрирует «Изборник 1076 года». Есть основание ставить вопрос об особой или даже независимой от византийских ортодоксов позиции составителя этого произведения. Читателю предлагался легкий, доступный путь спасения добрыми делами. Обычные для строгой христианской традиции жесткие и трудно выполнимые требования, предназначенные регулировать жизнь верующих буквально до мелочей, заменялись несколькими понятными общечеловеческими нравственными установками. Такие установки, основанные на идее всепрощения и требовании не гнушаться грешными, в конкретных условиях того времени могли адресоваться первым русским христианам, людям некрепким в вере, и тем религиозным деятелям, которые вели с ними работу. Составитель не склонен к принуждению и запугиванию, он ничего не навязывает. Каждому оставлено право выбора своего жизненного пути в вере (либо в миру, либо в монастыре), тем более что обозначенные пути спасения легко осуществимы. Достаточными для христианина считаются добрые дела: нищелюбие, милостыня, умеренность.

Идейно-религиозному обоснованию нравственных основ государственной политики посвятил свое «Поучение» *Владимир Мономах.* Это произведение было создано князем на закате жизни (между 1117—1125 г.) и, по сути дела, являлось его политическим завещанием. Оно содержит рекомендации, которыми должен руководствоваться правитель государства. Характерно, что законность практически отождествляется со справедливостью, ибо предполагается равная ответственность «малых» и «больших» людей. В этом

нельзя не видеть стремление к гармонизации общественных отношений, выражавшейся, по крайней мере, в равноправии всех перед законом. Юридические принципы здесь тесно переплетены с нравственными. Поэтому «Поучение» воспринимается как мудрая заповедь, призывающая к состраданию, уклонению от зла, покаянию, молитве, усердию, справедливости и попечению о слабых. Фактически это созвучная «Изборнику 1076 года» программа «малых» дел, следование которым является достаточным условием для личного спасения. Вместе с тем установки на соблюдение благочестия тесно переплетены с хозяйственно-бытовыми рекомендациями, из чего следует, что автор в большей мере руководствовался практицизмом, чем набожностью. Моральные требования богоугодной жизни в трактовке Владимира Мономаха превращались в конкретную социально-политическую программу, нацеленную на установление благополучия в княжеском роде и обществе.

Нравственные критерии были положены древнерусскими мыслителями в основу оценок исторических событий. Из такой позиции выросла оригинальная русская историософия, известная под названием *«теория казней Божиих»*. Она была сформулирована на основе христианской концепции свободы воли и заимствования, с одной стороны, идей сочинения Мефодия Патарского «О вéдре и казнях Божиих», а с другой — апокрифической «Книги Еноха». С позиций этой теории в начале XII в. были отредактированы «Повесть временны́х лет» и более поздние летописные своды. Она разрабатывалась представителями аскетического направления в монашестве, которые увязывали ход истории с религиозно-нравственным и притом, по их убеждению, весьма невысоким состоянием общества. Бог трактовался ими как грозный судья, карающий за отступление от нравственных требований христианства. Данные установки применялись при истолковании конкретных ситуаций 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Все эти события объяснялись действием надприродной божественной силы в отношении стран и людей. Божья кара за грехи самовластному человечеству исторически точно обусловлена, ибо во все годы универсальной причиной бедствий оказывалось неизжитое языческое «поганство» во всех формах. В 1068 г. полемическая энергия автора летописного комментария порождалась ненавистью к языческим обычаям, которых продолжали держаться русские, несмотря на крещение. Читателю внушалась необходимость покаяния и уверования в могущество Творца, что является основным условием смены Божьего гнева на милость. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздержаться от противных новой вере дел, как злых и неугодных Богу. Хотя теория казней была разработана на страницах «Повести временны́х лет», авторитет ее распространился далеко за пределы XII в., на столетия определив оценки исторической действительности и понимание смысла русской истории.

Свой законченный вид теория казней получила в произведениях крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси *Серапиона Владимирского* (нач. XIII в. — 1275). Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Этим, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и распространенным грехом в его «Поучениях» называется отступление от правоверия, нашествие же татаро-монгольских орд и стихийные бедствия по аналогии с летописными комментариями трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках автор видит не христиан, а маловеров (т. е. двоеверов). Несмотря на то что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжаются беззакония, творящиеся по «поганским» обычаям. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и тем самым отвести от себя беды и напасти.

По убеждению Серапиона, Божьему гневу невозможно противиться. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Если в XII в. сторонники теории казней не подвергали сомнению необходимость активного противо-

действия внешним врагам, а проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни, то в понимании Серапиона и его современников ненавистное иго превращается чуть ли не в благодеяние, возвышающее душу народа.

Согласно древнерусской теории казней, ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной отрезок времени. С изменением нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. С теорией казней самым тесным образом связана проповедь покорности божественной воле, предполагающей, в свою очередь, терпение и необходимость строгого соблюдения заповедей вероучения.

Характерный для мистико-аскетической традиции древнерусской мысли нерассудочный тип мышления, ориентировавшийся на выполнение предписаний и правил, по средневековому определению, соответствует деятельному типу философии. В этом парадоксальном смысле термин «философия» закрепляется за нефилософским типом сознания, в котором нравственный аспект преобладает над познавательным.

Глава III

Философские идеи в культуре Московской Руси

Если эпоху Киевской Руси можно назвать своего рода периодом ученичества, началом приобщения к мировой культуре, главным событием которого было введение христианства, то основным содержанием эпохи Московской Руси стало возрождение и развитие государственности. Бурные перемены в политической и религиозно-церковной жизни наложили неповторимый отпечаток на отечественную культуру. Предпосылки для ее расцвета были заложены еще в условиях удельной раздробленности. Обстановка соперничества благоприятствовала взлету архитектуры, живописи и распространению книжных знаний в каждом из враждовавших княжеств. Победу в историческом соперничестве одержала Москва, но вместе с тем богаче и разнообразнее стало культурное развитие страны в целом.

1. Особенности интеллектуального развития в XIV—XVI вв.

В XIV—XVI вв. страна возродилась из пепла опустошительного татаро-монгольского нашествия, вышла из состояния почти равного историческому небытию, превратившись в сильную державу на стыке европейского и азиатского миров. Как и в предшествующие века пути развития и своеобразие древнерусской мысли московского периода непосредственно зависели от религиозной ситуации в обществе. Основные тенденции последней определялись взаимодействием духовных и светских властей и их обеих с Константинопольской патриархией. Даже накануне падения Византийской империи патриархия, склонявшаяся к унии с западной церковью, не желала делать уступок русской церкви. И лишь с падением Константинополя в 1453 г. последняя получила давно желанную самостоятельность (автокефалию). Постепенно, по мере укрепления единодержавия, судьба церкви полностью перешла в руки московских государей. Василий III (1505—1533) — первый из государей поставил митрополита Варлаама (1511—1521), минуя формальности соборного назначения. 1589 г. ознаменовался введением патриаршества, которое получил Иов. Но изменения в титуле не прибавили власти высшему лицу русской церкви. Уже в этом вполне просматривался прообраз будущего петровского синода.

Ересь жидовствующих конца XV—начала XVI в., а также еретичество Феодосия Косого и Матвея Башкина — первое суровое испытание автокефальной русской церкви. Зарождение еретичества означало, что на смену проблемам, существовавшим по линии «православие — язычество», пришли другие проблемы, которые провоцировались внешними влияниями.

В эпоху Московской Руси изменялось соотношение составных частей двоеверия: чем дальше в глубь веков уходила эпоха Влади-

мира Крестителя, тем меньше становился удельный вес дохристианских примесей в культуре. К XV в. в древнерусской книжности они постепенно сходят на нет. Однако элементы мифологически-пантеистических представлений продолжали существовать в неофициальной культуре и народном быту.

Острое противостояние язычества и православия в рассматриваемый период наблюдается лишь в исключительных случаях, связанных с открытыми антицерковными выступлениями. Например, в ереси стригольников, зародившейся в Новгороде и Пскове в конце XIV в., дохристианская патриархальная идеология возрождается в противовес православной.

Ортодоксальных идеологов не устраивали чужеродные примеси в духовной жизни, которую они стремились привести в согласие с канонами православного вероучения. Преследованиям подвергались «грубые разумом» пропагандисты внецерковных воззрений, «двоеверно живущие» пастыри, языческий быт и нравы мирян. Обширный материал на этот счет содержится в рукописных сборниках XIV в., известных под названием «Измарагд», «Златая Чепь», «Власфимия» и др. Полные полемической страсти обличения современной действительности русские авторы вкладывают в уста Иоанна Златоуста, Григория Богослова и других видных проповедников христианства. К концу рассматриваемого периода практически были перекрыты каналы влияния народного мировоззрения на письменность и другие сферы господствующей культуры.

Со второй половины XIV и особенно в XV в. происходит рост числа монастырей, которые в то время выполняли роль учебных заведений. Города и монастыри являлись центрами сосредоточения интеллектуальных сил и новейших культурных достижений. Здесь же сохранялись духовные и материальные ценности прошлого. Несмотря на период временного спада, вызванного татаро-монгольским нашествием, заметно активизировались перевод новых и копирование старых книг. Уже к началу княжения Ивана III был полностью восстановлен и приумножен тиражированием списков книжный фонд Киевской Руси. Создавалось много оригинальных, отзывавшихся на злободневные проблемы сочинений, количество которых на несколько порядков превышает число авторских литературных памятников, сохранившихся от киевского периода.

Источники свидетельствуют, что к концу XIV в. в числе переводов преобладала литература мистико-аскетического содержания (сочинения Исаака Сирина, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Иоанна Синайского, Никиты Стифанита и др.), лежавшая в основе победившего в Византии исихазма.

Вместе с тем в трудах древнерусских мыслителей обозначился интерес к жизни и традициям народов других стран. Прорыв на Восток, осуществленный Афанасием Никитиным (ум. до 1475), совпал с появлением соответствующих мотивов в книжности: «Сказание о Вавилоне граде» (конец XV в.), «Стефанит и Ихнилат» (XV в.), «Сказание о Магомете Салтане» (XVI в.). Появление иноземных персонажей и сюжетов в литературе знаменует ослабление установок на религиозную исключительность, господствовавших в отечественной культуре до истечения XIV в. Одновременно с распространением в конце XV в. ереси жидовствующих в древнерусской письменности появляются переводы арабо-еврейских текстов — «Логики жидовствующих» и книги «Аристотелевы врата» (или «Тайная тайных»), которые содержали средневековую интерпретацию аристотелевской концепции и знакомили с некоторыми естественно-научными знаниями античности. Переводами с латинского библейских текстов в целях создания полного русского корпуса Библии занимался по распоряжению новгородского архиепископа Геннадия Дмитрий Герасимов (ок. 1465 — после 1536). Начиная с Ивана III при дворах московских государей появляются иностранные специалисты, которые становятся проводниками влияния европейской культуры. Так, выходец из прибалтийского Любека Николай Булев (сер. XV в. — 1548) переводит для митрополита Даниила медицинский трактат «Травник», распространяет переводы астрологических текстов.

Период возвышения Москвы, завершившийся созданием централизованного государ-

ства, вошел в историю как время больших перемен, трагических потрясений и новых идейно-культурных исканий.

Следом за пораженческой проповедью Серапиона Владимирского звучат слова надежды в «Легенде о граде Китеже», «Житии Александра Невского», «Слове о погибели Русской земли». Первые успехи в борьбе с иноземными завоевателями вносят в духовную жизнь оптимистическую веру в лучшее будущее страны и народа («Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище», творчество Андрея Рублева). Стимулом к развитию литературной деятельности становится введение типографского книгопечатания. В 1564 г. публикуется «Апостол» Ивана Федорова.

Суровый лик эпохи и противоречивый характер перемен с пристрастием и многочисленными подробностями отражен в произведениях русских мыслителей XIV—XVI вв. Отечественная мысль становится в значительно большей степени, чем прежде, практически и социально ориентированной.

Сравнивая наследие Киевской и Московской Руси, можно заметить как изменился характер тем и сюжетов, интересовавших просвещенную часть русского общества. Задачи пропаганды основ христианского мировоззрения, с которыми были связаны многочисленные компиляции из греческих и болгарских источников, постепенно отходят на второй план. Начиная с XV в. в письменность все чаще проникали аргументы «здравого смысла». В культуре впервые обозначились элементы секуляризации (отделения от богословия). Наблюдается отказ от черно-белого восприятия действительности. Развивается личностное эмоциональное начало в творчестве. Появились вполне светские формы социально-политической прозы, обслуживавшие идеологические и практические нужды государства. Широкое распространение получила внерелигиозная публицистика, нацеленная на разработку исторических концепций и государственных программ (Ермолай-Еразм, Иван Пересветов). При обосновании проектов социального обустройства общества в XVI в. стали широко использоваться категории правды, порядка и справедливости.

Разностороннее творчество древнерусских писателей испытало на себе влияние общего подъема культуры, который происходил на важном историческом рубеже преобразования Руси раздробленной в Русь единую.

2. Внешние идейно-философские влияния

В эпоху Московской Руси философская проблематика формулировалась главным образом в произведениях переводной литературы. После двухвекового перерыва, вызванного татаро-монгольским игом и совпавшего с возобладавшим к этому времени в идейно-религиозной жизни иррационализмом, вновь возрождается интерес к «Изборнику 1073 года», «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского, трактатам Иоанна Дамаскина, произведениям Илариона, Климента Смолятича и другим теолого-рационалистическим текстам, насыщенным философски значимым содержанием. Появились и прежде неизвестные древнерусской культуре произведения, дававшие сугубо философское решение религиозных проблем: сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита (так называемые «Ареопагитики»[1]) и «Диоптра» Филиппа Пустынника.

«Ареопагитики», распространившиеся на Руси с рубежа XIV—XV вв., — это яркий образец религиозной по форме и философской по содержанию литературы. Их ядром являются четыре трактата: «О божественных именах», «О таинственном богословии» («О мистической теологии»); «О небесной иерархии» («О небесном священноначалии») и «О церковной иерархии» («О церковном священноначалии»). Древнерусские их списки снабжены детальными богословско-философскими комментариями видного византийского религиозного мыслителя Максима Исповедника (ок. 580—662), примирявшего ортодоксальное богословие с идеями Аристотеля и неоплатоников.

---

[1] Философское сочинение, дошедшее под именем Дионисия Ареопагита (I в.). Созданное не ранее 2-й половины V в., оно обнаруживает зависимость от неоплатонизма, особенно от Прокла.

В корпусе «Ареопагитик» мы находим целые блоки, формулирующие платоновскую теорию красоты и учение о божественном эросе, трактовку соотношения материи и формы, истолкование взаимопревращений различных форм жизни и аристотелевское определение человека.

В трактате «О таинственном богословии» подчеркивается запредельность божественного начала природному миру. Бог объявляется высшей сущностью, пребывающей неизмеримо выше всякой сущности. Доказательству надприродности Бога, его абсолютной несовместимости с вещным миром служит метод отрицательного (апофатического) богословия. Отрицательные определения Бога, такие, как невидимый, недоступный осязанию, не материя, не мысль, не душа и т. д., формируют представление о внеприродности божественного первоначала. В трактате четко обозначен важный онтологический принцип, согласно которому Бог — это некое бескачественное бытие, превосходящее любое конкретное бытие.

В трактате «О божественных именах» формулируются принципы положительного (катафатического) богословия. Определение Бога выражается через его всеимянность: Бог — это жизнь, благо, премудрость, сила и т. д. Здесь присутствует пантеистический подтекст. Бог, согласно трактату, одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. Бог «есть в духах и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе [что он есть] в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; [что он] — солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако; что он — камень основополагающий — все, что существует и ничто из существующего». «Будучи всем во всем и ничем в чем-либо», он как бы находится и над всем и во всем многообразии природного мира, что и выражается посредством разнообразных уподоблений божественного материальным реалиям.

Восходящая к неоплатонизму пантеистическая концепция бытия сформулирована с помощью яркого образа, уподобившего Бога солнцу, излучение которого пронизывает все сферы мироздания, от живых форм до камня. Лучистая сила божественной энергии все «поновляет, и питает, и хранит, и свершает». Следствием такого истолкования является оправдание материи: «Но не в материи пресловутое зло, как [это] говорят, потому что материя и та красоте, добру и форме причастна... Если же говорят, что материя необходима для наполнения Вселенной, [то] какая материя зло? Одно дело зло, другое [дело] необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?»[1]. Материальное, через причастность божественному, наделяется такими качествами, как добро и красота.

С XIV в. на Руси получает распространение *«Диоптра»,* или «Душезрительное зерцало» *Филиппа Пустынника.* Трактат предваряет вступление Михаила Псёлла (1018—90-е гг. XI в.) — выдающегося греческого ученого-энциклопедиста, поборника объединения христианства с неоплатонической философией.

По форме «Диоптра» относится к традиционному с античных времен жанру философского диалога, который в данном случае ведут между собой плоть и душа, причем первая выступает учителем, а вторая — ученицей, постигающей премудрости христианской доктрины в сочетании с идеями античных мыслителей.

В средневековой литературе, пожалуй, нет другого произведения, в котором так детально и всесторонне исследовалась бы антропологическая проблематика. Природа человека характеризуется как единство духовного и плотского начал, поэтому он представлен существом чувствующим, мыслящим и одушевленным, «тленным животным», в котором смешано «вещное и невещественное, словесное и бессловесное, мертвое и бессмертное, видимое и невидимое» и которое обладает таким качеством, как самовластие.

Плоть, как и весь физический мир, считается состоящей из четырех элементов (стихий), которым соответствуют кровь, мокрота, слизь, желчь с присущими им качествами теплого, холодного, влажного и сухого. Их сочетания в теле, а тем самым и физическое состояние человека, зависят от времени года. По смерти плоть распадается на свои составные

[1] Цит. по: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 319, 320.

части, которые в момент воскрешения вновь соединяются, принимая более совершенные телесные формы. Более того, по убеждению Филиппа Пустынника, следует ожидать, что небо и земля также переменят свои свойства на лучшие, в результате чего «небесное тело и земное, и тварь вся нетленна будет». Разделенно-соединенная двуплановость бытия при этом сольется в единстве, в состоянии реального обожения.

Через весь памятник проходит идея зависимости духовных проявлений от плотского начала. Вне «сосудов и удов плоти» душа «невидима и незнаема». Через телесные органы она открывает мир. Важнейшей частью телесного назван мозг. Это «наилучший» и «нужнейший из всех членов». Уму, который пребывает в мозгу, приписываются три силы: памятное (или способности обладать бывшими событиями), мечтание (как способность предвосхищать будущее) и размышление. Если с телом связывается чувственность, то с умом внутреннее зрение. В памятнике говорится, что плоть видит очами, а душа — умом. Высшее в мироздании находится в ведении мыслимого, а нижний тварный мир подлежит чувственному восприятию.

Если оценивать философско-мировоззренческие установки памятника в целом, то нельзя не заметить, что в отличие от свойственного средневековой церковной литературе онтологического дуализма в нем присутствует стремление к гармоническому восприятию действительности. Плоть и душа представлены равнозначными, равновесными и взаимодополняющими друг друга началами. Из этого следовало оправдание материального, а также интерес к сугубо земной сфере бытия.

«Диоптру» и «Ареопагитики» нередко без достаточных оснований связывают с влиянием на идейную жизнь Древней Руси исихазма. Понятие исихазма означает спокойствие, молчание, тишину и уединение. Этот греческий термин применялся для обозначения подвижничества восточнохристианских отшельников (аскетов и молчальников). Мистико-аскетическая традиция в монашестве сложилась в IV—VI вв. и основывалась на обостренном переживании принципиальной несовместимости духовного и материального, культивировала крайне отрицательное отношение ко всему мирскому. Считалось, что дуалистическая разорванность бытия побеждается предельным ограничением плоти и возвышением духа.

Понятие исихазма нередко прилагают к вполне конкретному частному случаю мистико-аскетической практики и соответствующей ей теории, отождествляемой с учением византийского богослова Григория Паламы (1296—1359), который доказывал возможность прижизненного обожения (слияния с Богом) путем полного отречения от мира с последующим погружением в непрестанную молитву. Григорий Палама и его последователи в отличие от ортодоксальных христианских мистико-аскетических воззрений не считали тело источником греха, склоняясь к некоторому уравниванию в правах духовного и плотского начал. На этой основе строилось толкование христианского понятия Фаворского света — исходящей из Бога энергии, делающей возможным прижизненное обожение. Однако соединение тварного с нетварным в благодатной божественной энергии отнюдь не означало пантеистического тождества духовного и материального. Причастность Богу носила, таким образом, не сущностный, а энергийный (в конечном счете символический) характер. Обожение оказывалось лишь максимально возможным в границах христианской доктрины приближением к Богу, которое не предполагало сущностного слияния тварного и духовного.

Проникновение идей исихазма на Русь связывают в первую очередь с деятельностью назначаемых в Константинополе митрополитов, и прежде всего Киприана и Фотия. В связи с этим делаются не вполне обоснованные попытки отождествить с исихазмом взгляды Сергия Радонежского и Афанасия Высоцкого, которые симпатизировали исихасту Киприану.

Сочетание традиций русского православия и отшельничества исихастского типа с конца XV в. олицетворяет собой фигура Нила Сорского. Однако, будучи хорошо знаком с афонским аскетизмом XV в., он сознательно делает выбор в пользу русской традиции монашеского уединения. Древнерусские идеологи уединенной молитвенной аскезы так и не вос-

приняли идеи Григория Паламы об обожении. Не привился в русском монашестве и равнодушный к мирским чаяниям индивидуализм безмолвствующих в молитве. На Руси уединение от мира предполагало возврат к нему через любовь. Поэтому и затворничество было средством совершенствования не ради собственного спасения, а ради служения миру примером.

В древнерусском монашестве делается попытка преодолеть соблазн полного отрешения от мира, чему соответствует некоторое смягчение оценок плотского и отвечающий этому переход к посильной аскезе. Русская духовность, за исключением немногих ее представителей, не драматизировала взаимосвязь материального и духовного. В этом смысле содержавшиеся в «Диоптре» и «Ареопагитиках» установки на гармонизацию мировосприятия более соответствовали духу русского монашества, чем образцы жесткой аскезы.

К XV в. в древнерусской мысли заметно обозначились *природоцентристские тенденции.* В рукописных сборниках резко возрастает количество текстов, посвященных натурфилософской проблематике, космологии и естественно-научным знаниям. При этом интерес к физическим явлениям, к астрономическим сведениям, к физиологии человека и медицине, а также стремление к изучению математики и логики уживались с традиционными богословскими темами церковной литературы.

Ярким образцом «естествословия» той поры являются компиляции, включенные в состав книг *Кирилла Белозерского* (1337—1427), которые во второй половине XV в. вновь воспроизвел знаменитый книгописец Кирилло-Белозерского монастыря *Ефросин.* В сферу интересов этих древнерусских мыслителей наряду с церковно-учительной, полемической, исторической и апокрифической литературой входят тексты философские, сугубо научные и прикладного характера (медицина, география, музыка и т. д.).

Цикл естественно-научных статей, повествующих об устройстве природы и мироздания, восходит к сочинениям Евстратия Никейского, опиравшегося на христианских комментаторов Аристотеля и стремившегося объяснять природные процессы преимущественно естественными причинами. Заложенные в трудах философствующего богослова XI—XII вв. элементы рационализма через переводы внедряли в древнерусскую культуру интерес к философии и в конечном счете закладывали предпосылки секуляризации.

Благодаря книгам Кирилла и Ефросина читатель знакомился с концепцией древнегреческого философа Анаксимена, объявлявшей основой мироздания воздух, из которого последовательно образуются вода, земля и огонь. Излагаемые в книгах космологические воззрения базировались на модернизированной аристотелево-птолемеевой схеме геоцентрического устройства Вселенной. В разделе «Об устроении земли» мироздание уподоблено яйцу, в котором Земле соответствует желток, воздуху — белок, а тверди небесной — скорлупа. Утверждалось также, что Земля висит в пространстве «посреди небесной праздности», и на этом основании отвергались средневековые концепции «земных опор».

Небесам в памятнике приписывается ярусное устройство. Если эти идеи могли быть заимствованы у Платона или Аристотеля, то представление о шарообразности Земли, по всей вероятности, восходит к Аристарху Самосскому, Пифагору, Пармениду. В натурфилософских фрагментах даются также сведения о размерах Земли, расстоянии до неба, говорится о причинах землетрясений, атмосферных явлений. Во многом здесь ощущается влияние «Физики» и «Метеорологики» Аристотеля. Под влиянием античной мысли возрастало внимание к тварной части мироздания.

С конца XV в. получил распространение апокрифический трактат *«Галеново на Гипократа»,* который не укладывался в православные религиозные традиции и был прочно связан с внецерковной литературой гадательно-предсказательного плана, а также с астрологической медициной. Памятник раскрывал основы прогнозирования и из своеобразно интерпретированного античного учения о стихиях и их качествах делал вывод о зависимости человека от природы, времен года, погодных и климатических условий.

Античные представления о первоначалах мироздания развивал апокриф *«Повествование о том, как сотворил Бог Адама».* Творе-

ние тела первого человека, согласно апокрифу, осуществляется из дробной первоосновы. Бог собственно даже не творит, а комбинирует исходные восемь частей, которые образуют природный состав человеческого тела. Обращает на себя внимание то, что материальная природа человека рассматривается не в классическом античном варианте, поскольку вычленяются не четыре, а восемь начальных первооснов творения.

К середине XVI в. появился уникальный свод, который заключал в себе наиболее полную в то время сумму религиозно-философских текстов. Это *«Великие Минеи Четьи» митрополита Макария* (1481/82—1563). Кроме богословско-догматических и церковно-исторических текстов он включал статьи антропологического, космологического и естественно-научного содержания, которые заключали в себе массу сведений почти по всем областям знания. Среди догматически выверенных текстов из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, Иоанна Дамаскина и других авторитетных для церкви авторов помещены также натурфилософские разделы: «От врачебных книг», «От Гипократа», «О человеческом естестве», «О философах и врачах».

В XV—XVI вв. значительно расширилась география переводных сочинений профилософского типа. С западным культурным влиянием на Русь проник переведенный с немецкого энциклопедический трактат под названием *«Луцидариус»* («Златой бисер»). Он содержал информацию, заимствованную у античных философов, сведения по астрономии, географии, биологии, медицине и метеорологии. Здесь содержалось изложение античного учения о четырех стихиях, отличающаяся в деталях от греческих текстов геоцентрическая космология, объясняющая движение светил и затмения. Новые веяния, которые нес с собой «Луцидариус», заключались в оккультных установках, распространявших астрологические характеристики планет на состояние людей и их деятельность.

К влиянию западной традиции относятся и переводные астрологические трактаты, на которые ополчился Максим Грек: восходящая к латинскому оригиналу «Риторика», «хитроречию учащая», и переводная с немецкого «Арифметика», без которой, по убеждению переводчика, «ни един философ, ни дохтур не может быти».

Восточное, а точнее арабо-еврейское, влияние на идейно-философскую жизнь Древней Руси проявилось в связи с духовными запросами жидовствующих. В конце XV в. появляются переведенные с еврейского трактаты «Тайная тайных» (или «Аристотелевы врата»), «Шестокрыл», «Логика жидовствующих». Первоначально написанный на арабском и переработанный Моисеем Маймонидом (1135—1204) трактат «Тайная тайных» включает в себя религиозно-философскую апологию «самовластия ума» (т. е. свободы воли), причем ум аллегорически уподоблен царю, который, повинуясь движениям души, управляет чувственной плотью. Натурфилософский характер носят разнообразные сведения о свойствах живой и неживой природы, медицинские рекомендации, наблюдения о соотношении строения тела и психологического склада человека. Психофизиологические рекомендации строятся на оккультных основах с учетом астрологических установок, мистики чисел и образной символики. Это типичный образец псевдоаристотелевского сочинения. От имени Аристотеля в трактате формулируются рекомендации властителю, своего рода политические наставления по организации наилучшего государственного правления. На Руси влиянием этих идей отмечено творчество Ивана Пересветова и Федора Карпова.

Из всей еретической литературы наибольшее внимание в русском обществе привлекал к себе астрономический трактат *«Шестокрыл»*. Содержание шести глав (крыл) представляет собой календарные расчеты, к которым приложена таблица для определения положения светил. Руководствуясь этим пособием, можно было математически вычислить даты затмений. Книга покушалась на запретную для человека область, находившуюся в ведении Всевышнего. Ее идеи шли вразрез с православным учением о божественном промысле.

Одновременно с «Шестокрылом» на Руси появляется *«Космография»*, которая как бы дополняет содержавшиеся в нем математические расчеты затмений объяснением небесной механики движения светил. Для наглядности приводится графическое воспроизведение

модели круговой сферы. При этом автор ссылается на авторитеты Птолемея и Евклида (Клидаса). На основе изложенных в труде геометрических понятий дается описание строения мироздания, которое представлялось сферически упорядоченным. Вселенная воспринималась в виде ряда концентрических, расположенных друг над другом небесных сфер. В центре помещалась неподвижная Земля. Основных небесных круговых сфер насчитывается девять. Первый круг — пустое небо, на втором находятся двенадцать зодиакальных созвездий и все звезды, с третьего по девятый круг занимают планеты.

«Логика жидовствующих» — переводной логико-философский трактат конца XV в. В нем говорится, что мудрость складывается из нескольких дисциплин, включающих в себя математику, геометрию, астрономию. В понятие мудрости включается умение пользоваться логическими приемами. Логика призвана служить доказательству и поиску истины. Однако не она открывает высшую мудрость, заключающую в себе божественное. Философы владеют только частью истинной мудрости, которая даруется им Богом посредством откровения. Божественное, путем излияния своей премудрости в мир, присутствует в ученых мужах — носителях знания и пророках — носителях веры.

Указанные книги давали мало нового по сравнению с теми научными сведениями, которые содержались в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, «Палее Толковой» и «Изборнике 1073 года». Неприятие со стороны идеологов православия вызывала их неоплатоническая составляющая, переориентировавшая мировоззрение на мистический пантеизм, астрологию и разного рода гадательно-предсказательные упражнения. Подобная мистика считалась противоречащей древнерусским традициям самоуглубления. Развитие научных, логических и философских знаний до XVII в. компенсировалось возможностями, заключенными внутри христианства, а настороженность в отношении к иноверию была преодолена только с поворотом к западной системе образования.

Однако в целом в эпоху Московской Руси, и особенно в XVI в., идейно-религиозные искания были связаны с падением интереса к хрестоматийным истинам вероучения. Это касалось не только внецерковных умонастроений. Даже вполне благонадежные древнерусские грамотники в истолковании бытия обращались к наследию античной философии и наукам. Естественно-научным или философским методам все чаще отдавалось предпочтение перед богословским истолкованием действительности. В отечественной мысли впервые обозначилась далекая пока еще перспектива научного осмысления действительности.

3. Мировоззренческие основы споров нестяжателей и иосифлян

Важным явлением в идейно-религиозной жизни Московской Руси стали разногласия по вопросу об отношении к монастырской собственности, разделившие идеологов древнерусской церкви на две враждовавших богословских партии: нестяжателей — последователей Нила Сорского и иосифлян — сторонников Иосифа Волоцкого.

Идеология нестяжательства — ровесница древнерусского монашества. Утверждение принципов и практики монашеского нестяжания было связано с именем Феодосия Печерского. Начиная с XI в. и до XVI в. они находились в соответствии с одними и теми же богословско-теоретическими установками.

Идейно-религиозной основой нестяжания являлась мировоззренческая концепция, резко противопоставлявшая духовный и плотский планы бытия. Нестяжательство Феодосия и его последователей базируется на онтологическом принципе несущности материального, формировавшем пренебрежение к мирскому и плотскому. Правда, для Руси такие крайние установки не были столь характерны, как для христианского Востока, а вместе с ними преодолевался соблазн полного отрешения от мира, политики и культуры. Достаточным считался пост, лишение сна и постоянные труды. В отличие от отшельников Афона, в подвигах уединения стремившихся к личному спасению, русские нестяжатели дают пример служения миру. Труд оказывался жертвой Богу, пользой обществу, а уход в монашество не был способом изоляции от мира.

Образцом нестяжательства и подвижничества являлся основатель и игумен Троицкого монастыря *Сергий Радонежский* (1314/1322—1392). Его ученики уходили в леса для освоения новых земель и жертвенного учительного служения людям. Уединение Сергия и его последователей имело целью самосовершенствование, чтобы быть примером в миру. Отечественное монашество в большей части заботит не столько личное спасение, сколько спасение мирян через служение им. Эти принципы воплощены в подвижничестве учеников Сергия, осваивавших Русский Север. Например, Кирилл Белозерский — основатель одноименного монастыря, в продолжение традиции Феодосия Печерского, исповедовал идеал общественного служения и послушания, запрещая чрезмерную аскезу как самоцель. Он прославился как наиболее строгий последователь нестяжания. Эстафету нестяжательства перенял *Нил Сорский* (1433—1508), другим видным его идеологом стал также Вассиан Патрикеев.

Нестяжатели северного пустынножительства избрали средний путь между анахоретством (отшельничеством) и киновией (монашеским общежитием), соединяя умеренную аскезу с полезным трудом. Особое чувство меры в стремлении гармонизировать духовное и материальное было основой убеждения в нравственной достаточности добродеяния и умеренности во всем. Поэтому нестяжателям чуждо наказание инаковерия и инакомыслия. На место насилия предлагалось убеждение собственным примером. Независимость от мира давала право судить и учить мир. Сосредоточенность на духовном самосовершенствовании являлась средством обеспечить независимость от светской власти, хотя с точки зрения общественных идеалов они были непререкаемыми государственниками.

На первый взгляд борьба иосифлян и нестяжателей может восприниматься как сугубо внутрицерковная, как спор между двумя направлениями православия. Однако она проходила при участии третьей заинтересованной стороны — светской власти. Попытки конфискации церковной земельной собственности были предприняты при Иване III и Иване IV. Их акции — лишь частный случай борьбы княжеской (царской) власти с крупным вотчинником, каковым в результате пожалований, льгот и дарений стала церковь. Если брать идеологическую плоскость спора, то в нем решался вопрос о роли и назначении духовенства в обществе и пределах государственной власти.

В конфликте иосифлян и нестяжателей вотчинное хозяйственное начало столкнулось с духовно-нравственным. Нестяжатели разграничивали духовные и светские функции власти. Они считали, что единственная прерогатива духовенства — занятие вопросами веры и нравственности. Иосифляне же представляли идеологию крупных церковных феодалов, защитников монастырского землевладения, претендуя на власть в делах мирских и духовных. Объективно Иосиф Волоцкий и его последователи являлись противниками князей. Не случайно их властные претензии выливались иногда в явно теократические формы. Союз между светской и духовной властями был «браком по расчету». Его хрупкость нарушалась с усилением одной из сторон. Суть споров в конечном счете сводилась к тому, какой должна быть церковь в государстве.

Начало ожесточенной литературной полемики восходит к церковному собору 1503 г., на котором Нил Сорский стал «глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием». Нил Сорский был игуменом монастыря на р. Соре близ Белоозера. Он возглавил направление монашества, последователи которого именовались «заволжскими старцами». Это был образец нестяжательно-монашеской жизни, соединявшей принципы отшельничества и общежития без слуг, земельных владений и эксплуатации чужого труда.

Написанное Нилом Сорским «Предание» ориентирует на праведную жизнь «от своего рукоделия» и осуждает «стяжания», «от чужих трудов собирания». Продолжая традиции Феодосия Печерского, Нил далек был от мысли об умерщвлении плоти. Даже пост он предполагал вполне умеренный, чтобы чрезмерно истощенная аскезой плоть не помешала нравственному совершенствованию, поскольку ослабленное тело не сможет вынести бремя скитского подвижничества и каждодневного труда по самообеспечению. Главным для него

было не умерщвление плоти, а нравственно-духовный подвиг, в деяниях воплощающий заповеди Христа.

«Устав» — наиболее философичное произведение Нила Сорского. В нем разработана теория борьбы со страстями, соединяющая в себе элементы сенсуалистической (основанной на чувствах) гносеологии с психологическим анализом внутреннего мира человека. Согласно этой теории в человеке постоянно происходят внутренние душевные движения, источником возмущения служат чувства, из которых в сердце приходят образы действительности. Ум исследует эти образы и на основании размышления либо отвергает их, либо наполняется «образами прилучившегося» (т. е. предметностью бытия или идеями религиозной литературы). Воля человека способствует отбору образов, а память или удерживает их, или, отвергая, забывает. Очищение ума от земных страстей (помыслов) помогает принять правильное мудрое решение, обеспечивающее праведное состояние души. Нил Сорский выступал непримиримым врагом внешней формальной религиозной обрядности. Он не останавливался перед требованием «испытания» божественных писаний, «согласно своему разуму». Результатом этих «испытаний» явился смелый для своего времени вывод, что «писание бо многа, но не вся божественная суть».

Видным учеником и последователем Нила Сорского был *Вассиан Патрикеев* (ок. 1470 — до 1545), в миру князь Василий Иванович Патрикеев, по прозвищу Косой. Его взгляды изложены в нескольких трактатах. «Собрание некоего старца на вспоминание своего обещания отвержения мира», написанное вскоре после собора 1503 г., содержит доказательства в пользу монастырского нестяжания и требует от монашества всецелого отречения от мира. «Ответ кирилловских старцев» отвергает требование Иосифа Волоцкого предать еретиков казни и на основе евангельских заповедей любви и милосердия обосновывает необходимость терпимого отношения к ним. В полемической апологии евангельской любви и всепрощения автор приводит многочисленные примеры прощения грешников. Он абсолютизирует принцип посмертного воздаяния, доказывая, что только Богу подвластен суд над согрешающим человечеством. Попытку расправы над инакомыслящими он расценивает как дерзкую и неправомерную узурпацию божественных функций.

К партии нестяжателей примкнул прибывший с Афона ученый-книжник *Максим Грек* (ок. 1470—1556). В творчестве мыслителя и богослова переплелись греко-византийские, гуманистические (усвоенные во время пребывания в Италии) и древнерусские культурные традиции. Поддержка нестяжателей сыграла злую роль в его судьбе. Он был осужден церковными соборами 1525 и 1531 гг. и заточен в монастырь. Умер Максим в Троице-Сергиевом монастыре.

Обоснованию идей нестяжания были посвящены следующие его сочинения: «Стязание о известном иноческом жительстве», «Слово душеполезно» и «Повесть страшна и достопамятна о совершенном иноческом жительстве». В последнем с большой симпатией охарактеризованы нищенствующие монашеские ордена францисканцев и доминиканцев, организация жизни которых предлагалась как идеальный образец для подражания. Максим Грек бичует стяжательские пороки древнерусского духовенства, стремление к роскоши, безжалостную эксплуатацию крестьян. Здесь же воспроизводятся традиционные нестяжательские идеи умеренности, отказа от владения крестьянами, необходимости добывать пропитание собственным трудом.

Социально-политические идеалы Максима Грека строились на представлениях о гармоническом взаимодействии светских и духовных властей. Государственное благо, по его мнению, достигается праведным поведением власть имущих. Поэтому мыслитель обличал взяточничество, неправедный суд и произвол представителей государственной власти. Большую роль он отводил мудрым знающим советникам, к рекомендациям которых должна прислушиваться высшая власть. Общественным идеалом Максим Грек считал гармоническое сотрудничество всех сословий, обеспечивающее порядок в стране. В послании «Главы поучительны начальствующим правоверно», адресованном венчавшемуся в 1547 г. на царство Ивану IV, он изложил идеи

ограниченной монархии, воплощавшиеся в то время в деятельности «избранной рады».

В огромном (по масштабам XVI в.) наследии Максима Грека, занимающем три книги современного издания, более десяти посланий посвящены полемике с латинством и обличению заблуждений магометан. Он выступал также с предостережением принимать на веру опасные апокрифические сведения, вред которых подробно разбирается на примере «Сказания Афродитиана». Рекомендации настороженного отношения к заезжим иностранным ученым включены в текст «О пришельцах философах». Глубокий философско-мировоззренческий смысл имели полемические сочинения, направленные против астрологии, в них развенчиваются фаталистические представления, на основе которых осуществлялись прорицания о будущем.

В сочинениях Максима Грека содержится много сведений об античной философии. Считая подлинной философией философию внутреннюю (т. е. богословие), он не отвергал пользы философии внешней, хотя и считал, что у древнегреческих философов следует заимствовать только то, что не идет во вред христианскому вероучению. Максим Грек подверг христианизированной обработке идеи Платона о государстве, придав идеальному образу государства теократический оттенок. Характеристика душевной природы у мыслителя восходит в своей основе к диалогам Платона «Федон» и «Горгий». На мотивах платоновского диалога «Пир» построен трактат «Беседа души и ума». Ум здесь представлен властителем души и тела, а познание уподоблено пиршеству духа, наполняющего ум знаниями («нектаром небесным»).

Высокий авторитет философии утверждается в «Беседовании о пользе грамматики», где хорошая филологическая подготовка объявляется началом философии («любомудрия»). Из этого следует, что философию внешнюю мыслитель сводил к таким дисциплинам, как грамматика, риторика и диалектика.

Осуществленный Максимом Греком перевод византийского энциклопедического труда «Лексикон Свиды» заключал в себе обширную информацию по истории философии: в него входили, например, разделы «Повесть об Оригене», «Платон философ». Если симпатии автора полностью на стороне Платона, то Аристотель воспринимается им как символ латинизма. В аристотелевском учении о силлогизмах он усматривает опасность ревизии христианских догматов. Мыслитель убежден, что с помощью «аристотелевского художества» методами диалектики и «софизмами» разрушаются божественные догматы.

Главным идеологом, вставшим на защиту монастырского землевладения и стяжания церковных богатств, был *Иосиф Волоцкий* (1439/1440—1515). Кроме того, он вошел в историю как строгий «законник», прославившийся искоренением ереси жидовствующих. Чувство страха и покорности, привносившееся в общественное сознание иосифлянской идеологией, явно дисгармонирует с установками на любовь, всепрощение и личный пример, которые свойственны нестяжательству.

Согласно доктрине, сформулированной Иосифом Волоцким в пространной редакции «Просветителя», ни о каком равенстве монахов, поделенных на три категории по достатку и по характеру аскезы, речи не идет. Поэтому в аскезе важным оказывается не умерщвление плоти, а строгость выполнения предписаний, основывавшихся на суровой дисциплине и уставном благочестии. Даже милостыня проистекает не из сострадания, а из чувства исполнения формального христианского долга.

В «Просветителе» Иосиф Волоцкий предстает непримиримым защитником христианского учения о Троице от еретиков-жидовствующих, которые питали особое пристрастие к ветхозаветному учению и выступали против троичности Божества. Он — строгий приверженец церковных правил и обрядности, хотя, судя по разработанному им «Уставу», эта его приверженность отличалась крайним формализмом. Доказывая необходимость жестокого наказания вероотступников и еретиков, Иосиф Волоцкий развивает концепцию казней Божиих. При этом он постулирует тождество людского и божественного суда. На подобную узурпацию божественной прерогативы указывали его идейные противники из лагеря нестяжателей.

Общественно-политические симпатии игумена Волоцкого монастыря менялись. Когда светская власть при поддержке нестяжате-

лей покушалась на церковные богатства, он занимал откровенно теократическую позицию. С целью защиты имущества монастырей глава иосифлян утверждал принцип превосходства духовной власти над светской. После того как Василий III отказался от идеи изъятия церковных земель, отношение к великокняжеской власти изменилось. Государство и церковь стали рассматриваться как союзники в укреплении в стране правоверия. Иосиф Волоцкий подчеркивал божественное происхождение государственной власти, которая в обмен за поддержку со стороны духовенства обязана защищать идеологические права и имущество церкви.

В понимании человека Иосиф Волоцкий исходил из приниципа богоподобия. «Венец творения» предстает неким плотским божеством, царствующим над миром. Человек, «по образу и подобию созданный, носит в себе божие подобие: душу, слово и ум». В этой характеристике каждое из основных человеческих свойств оказывается символической параллелью триипостасности (душа — отец, слово — сын, а ум — аллегория нераздельной их сопричастности, соответствующей духу). Свобода воли так же уподобляется действию волевого надприродного начала.

В целом доктрина иосифлянства идеологически обосновывала активную позицию церкви в государстве и одновременно реабилитировала стяжательскую деятельность. Высокое учительное назначение веры снижалось мелочной и формальной ее регламентацией. Внешнее показное благочестие вступало в противоречие с внутренними глубокими убеждениями, а узаконивание меркантильности духовенства закладывало предпосылки будущего обмирщения веры. Церковный формализм, пленение мирскими интересами, расхождение заповедей с их выполнением стали первым предзнаменованием будущего кризиса православной духовности в XVII—XVIII вв.

Видным представителем иосифлянства был митрополит *Даниил* (до 1492 — 1547), занимавший митрополичью кафедру в 1522—1539 гг. С целью защитить права монастырей на владение богатствами и вотчинами им написано слово «О святых божественных церквах». Враждебные нестяжательству настроения проявились в той роли, которую он сыграл в соборном осуждении его идеологов (Вассиана Патрикеева и Максима Грека) в 1525 и 1532 гг. Даниилу принадлежит определение философии как высоконравственной, протекающей в постах и молитвах деятельности по самосовершенствованию. В многочисленных посланиях он выступает поборником строгого благочестия и неукоснительного следования нормам христианской морали. Много внимания митрополит уделяет обличению пьянства, блуда, праздности и других грехов и заблуждений паствы. Он вводит более строгие правила монастырского общежития, требует беспрекословно подчиняться наставлениям духовных властей, пребывать в смирении и страхе Божьем. И вместе с тем, по меткой характеристике князя Андрея Курбского, Даниил прослыл «потаковником» грехам древнерусских венценосцев. Безоговорочно поддерживая великокняжескую власть, он терял авторитет иерарха. Проповедь аскетизма явно не соответствовала обстановке роскоши и чревоугодия, к которым питал слабость митрополит-иосифлянин. Все это убедительно показывает, насколько внешним и формальным становилось древнерусское православие в годы управления церковью иосифлянами.

В идейной жизни Московской Руси иосифлянство и нестяжательство представляли два полюса политических и богословско-философских ориентаций. В связи с повышенным вниманием церкви к насущным земным нуждам, к материальной стороне своей жизни, можно бы было ожидать большей открытости иосифлянской идеологии в отношении мирской, внешней мудрости. Однако именно иосифляне прежде всего перенимают древнекиевские традиции иррационализма. Их воззрения оказываются наиболее задогматизированными и антиинтеллектуализированными. Заметного движения мысли в сторону рационализации веры здесь не наблюдается. Воззрения нестяжателей, несмотря на присущие им элементы мистицизма, включали в себя познавательный и практический интерес к посюстороннему бытию. Именно нестяжательство усваивало наиболее философизированные переводные тексты типа «Ареопагитик». Здесь наблюдается также повышенное внимание к античной мысли и разносторонним на-

турфилософским знаниям. Прямые продолжатели традиций монашеского аскетизма оказались ближе к рационализированному богословию, чем заземленная и обмирщенная идейно-религиозная доктрина иосифлян, мимо которой прошли новые культурные веяния эпохи.

Творческие устремления иосифлян лежали в политической сфере. Они политизировали религиозную доктрину православия, освятили своим авторитетом акции светской власти. С помощью последней иосифляне смогли устранить своих идейных соперников, представлявших лагерь нестяжателей. Церковь сохранила свои богатства, но оказалась всецело подконтрольным и зависимым от царской власти институтом. Нестяжатели в общественной жизни были сторонниками абсолютного размежевания функций духовных и светских властей, стремились сохранить церковь от обмирщения. В вопросе о землевладении они объективно способствовали укреплению единодержавия, однако самоустранились от прямой поддержки власти. Нестяжательская среда поставляла не идеологов-государственников, а предлагала образцы нравственности, воплощенные идеалы святости, что для практической государственной деятельности было недостаточным.

Борьба двух церковных партий в конечном итоге ослабила идейное влияние церкви в обществе. Духовенство в XVII в. не могло противостоять наступлению светскости и размыванию вековых, с киевских времен питавших культуру, православных ценностей.

4. Социально-философская и историософская мысль в XIV—XVI вв.

Общественно-политические идеи эпохи воплощались прежде всего в проектах общественных преобразований, в разработке концепций государства и в осмыслении истории. Динамичность переживаемых русским народом перемен, острота и необычность проблем, встававших перед страной, давали обильный материал для творчества отечественных мыслителей.

На протяжении XIV—XV вв. самой непреходящей была тема борьбы за освобождение от гнета завоевателей. На острие этой темы формировалась национальная русская идея. Уже в *«Слове о погибели Русской земли»,* в повествовании о Евпатии Коловрате и ряде других текстов отразилась несломленная воля к сопротивлению, из которой в последующем и разовьется идеология национального возрождения. В XIV столетии подъем национального самосознания стал возможен именно благодаря этой жизнеутверждающей традиции.

После победы 1380 г. на Куликовом поле теория казней Божиих, с которой в XIII — первой половине XIV в. была связана наиболее мрачная, пессимистическая историософия, освободится от пораженческих настроений, хотя и сохранит свою роль как способ объяснения исторических событий. В подновленном виде она присутствует в *«Повести о Куликовской битве».* С одной стороны, поход Мамая расценивается как казнь русскому народу за его грехи, с другой же — победа над завоевателями объясняется Божьей милостью. Орудием Божьей воли, согласно памятнику, является князь Дмитрий Донской, который за свое смирение перед Богом, за чистоту правоверия удостаивается всевышнего покровительства и победы: «Князя... вел один господь бог, и не отвернулся бог от него»[1]. Поход золотоордынских войск на Русь представлен в «Повести» как поход против христианства, а поражение Мамая как казнь иноверцам за их безбожие. Здесь «Божий батог» действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении вероотступников и язычников на Руси. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий казнимых оказывается «поганство». При этом дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными Божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика.

«Сказание о Мамаевом побоище», датируемое началом XV в., также трактует пришествие золотоордынских войск в духе теории казней, с поправками на милующую десницу Господню. Разгром врага приписывается дей-

[1] Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 121—123.

ствию божественной воли. Автор «Сказания» подчеркивает, что благорасположение небесных сил князь Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покаялся в греховности, вручил себя воле Божьей и страстными молитвами отвел от страны погибель. Христианская покорность ценится выше, чем талант полководца. Однако содействие Бога стране временно, милость может вновь перемениться на казнь, которая обрушится на головы непокорных. Подходящие для того обстоятельства не заставили себя долго ждать. Вторжение войск хана Тохтамыша в 1382 г. трактуется в «Троицкой летописи» по аналогии с объяснениями, которые давал Серапион Владимирский событиям полуторастолетней давности. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе «безбожные татары» в 1380 г.

Таким образом, за три столетия теория казней Божиих претерпела определенную эволюцию. В XII—XIII вв. на исторический процесс во многом смотрели еще как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступавших согласно личному волеизъявлению. После того как на рубеже XIV—XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего божественного попечительства, единственным творцом истории объявлялся Бог, который предопределяет течение земного бытия от начала до конца во всем. Поэтому в отношении Куликовской битвы говорится, что этот день сотворил Господь. Заранее Богом определены сроки, исход и потери в сражении. Хотя ход событий вершится по воле Творца, он находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной отрезок времени. С изменением нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а надежды на лучшее будущее связываются с моральным перерождением общества, для чего достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Необходимость окончательного освобождения от иноземного владычества, остро ощущавшаяся общественным сознанием, ярко выразил ростовский архиепископ *Вассиан Рыло* (ум. 1481) в своем *«Послании на Угру».* Оно адресовано Ивану III, войска которого выступили навстречу войску хана Большой Орды Ахмата, предпринявшего последнюю попытку восстановить иго над Русью. Вассиан вдохновляет Ивана III воспоминанием славных подвигов предков, подчеркивая, что борьба за свержение ига — это одновременно борьба со злом иноземного владычества и злом иноверия. Лейтмотив пламенного призыва сводится к тому, что любовь к Родине выше любви к собственной жизни, что гибель за Родину священна и не напрасна. Стояние на р. Угре, как известно, закончилось отступлением войск хана, означавшем окончательную ликвидацию ига. Вклад в победу внесли и древнерусские мыслители, в данном случае в лице Вассиана, «Послание» которого стало элементом идеологии независимости мужающего единодержавного государства.

Последним аккордом темы борьбы за освобождение от иноземной зависимости в историософской мысли XVI в. стала *«Казанская история»*, составленная после падения Казани в 1552 г. Повесть рассматривает трехсотлетнюю историю от завоевания Руси «монголами» до покорения Иваном Грозным потомков завоевателей русских земель. Произведение восславляет царя, при котором возвысилась Русская держава, обратив поработителей в подданных, отплатив за унижения и жертвы низведением их в то состояние, в которое вверг страну некогда Мамай.

Успехи в государственном строительстве, укрепление единодержавия и рост международного авторитета страны отразили и летописные своды XV в.: *«Великокняжеский Московский свод»* (1479), *«Троицкая летопись».* Основной историософской идеей летописания стала идея преемственности Киевской и Московской Руси.

Начиная с XV в. кардинальному пересмотру подверглась оценка международного значения Русского государства, по-новому стала осмысливаться роль Руси в мировой истории. Этот аспект запечатлело *«Сказание о Вавилонском царстве»,* распространившееся в литературе с конца XV в. «Сказание» представляет собой занимательную легенду о первых вселенских царях, о добывании тре-

мя отроками царских регалий царя Навуходоносора для православного князя Василия. Легенда о передаче символов высшей власти предвосхищала идею смены царств. Поздние списки «Сказания» последним владельцем регалий называют Владимира Мономаха, которому их передает византийский царь. Сюжет о передаче регалий отражает идеологические претензии великокняжеской власти, осознавшей, что с падением Константинополя Русь стала независимой православной державой.

Сюжет о передаче царских регалий византийским императором Константином Мономахом своему внуку — князю Владимиру Мономаху включен в *«Сказание о князьях владимирских»* (первая четверть XVI в.). Важной историософской идеей «Сказания» является идея происхождения русских князей через Рюрика и Пруса от римского императора Августа, в период правления которого родился Христос. Легенда о знатном происхождении великих московских князей была воспроизведена в ряде летописей. Претензии на такую, в действительности мифологическую, родословную были явно рассчитаны на международный резонанс, что использовали русские дипломаты в переговорах с послами иностранных государств.

Параллельно с официальной политической идеологией и историософией предлагались и неофициальные ее версии. Одну из версий предложил старец Елеазаровского Псковского монастыря, иосифлянин *Филофей* (ок. 1465 — ок. 1542). В качестве идеологического обоснования международного престижа самодержавной власти он первым выдвинул идею *«Москва — Третий Рим»*, которая изложена в «Послании дьякону Мисюрю Мунехину». Тезисы этой религиозно-историософской концепции воспроизводятся и в других посланиях автора. Мысль о «Третьем Риме» возникла у Филофея как реакция на взгляды немецкого врача и астролога Николая Булева, считавшего, что первенство в христианском мире принадлежит Риму. Возражения по этому поводу вылились в вывод о значении Руси как центра христианского мира: «...во всей поднебесной единый есть христианам царь и сохранитель святых божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве... Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать»[1].

Филофей фактически предлагает формулу всемирно-исторического процесса, согласно которой история распределяется на три периода в соответствии со сменой мировых царств. Первое царство — Древний Рим — погибло из-за отступления его в язычество. Второй Рим, которым стала Византия, отклонился от православия, заключил богопротивную Флорентийскую унию с латинянами и за это был наказан Богом, отдавшим богоотступников под власть и разорение турок. Центр христианского мира переместился в Москву. «Третий Рим» будет оставаться защитником православия до скончания мира.

В историософской и одновременно религиозно-политической концепции Филофея присутствует несколько идейно-мировоззренческих принципов. Во-первых, она построена на основах провиденциализма, ибо движущей силой исторического процесса является Бог. Во-вторых, очередность смены мировых царств Филофей объясняет с позиций теории казней Божиих: каждое из предшествующих «Третьему Риму» царств гибло от Божьего гнева за умножение грехов. Кроме того, линейный процесс мировой истории ограничивается эсхатологической вехой — Страшным судом, до наступления которого на «богоизбранный» русский народ возлагается высокая миссия соблюдать и защищать истины православия до конца мира. Отсюда следует и иосифлянский принцип первенства церкви над государством, ибо могущество последнего обеспечивается чистотой православия. Преимущественно религиозный, церковный смысл имеет и идея политического первенства Руси в мире, ибо государство прежде необходимо оградить от религиозных притязаний латинян.

Историософская концепция Филофея не стала государственной идеологией. Вытекав-

---

[1] Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 453.

шие из нее притязания на господство в христианском мире были не под силу светской власти. Соответственно в политической жизни страны она не имела реального практического смысла, а отражала лишь возросшее значение единодержавия и союз его с автокефальной русской церковью. Поэтому считать эту концепцию составной частью официальной идеологии и элементом национального самосознания того времени, как это иногда представлялось в литературе, нет достаточных оснований. Она получила больший резонанс у мыслителей последующих столетий, чем у современников, устранившихся от приложения ее как идеологического инструмента к политике.

В XVI в. на Руси появляются новые проекты общественно-политических преобразований, связанные с развитием социально-философской мысли. С идеями лучшего обустройства общества выступил писатель и публицист *Иван Пересветов.* Эти идеи он изложил в «Малой и Большой челобитных», а также популяризировал в публицистической форме. Его перу принадлежат «Сказание о Магомет-Салтане», «Повесть об основании и взятии Царьграда», «Сказание о царе Константине», «Предсказание философов и докторов». Свои сочинения он в 1549 г. передал Ивану IV. Идеал Пересветова — сильная держава, которой правит грозный и справедливый царь, «укротивший» произвол вельмож («ленивых богатин», которые «царство оскуждают») и опирающийся на регулярное служилое дворянское войско («воинников»). Он провозглашал также принцип превосходства службы над происхождением.

Мыслитель критически относился к порядкам, существовавшим в русском обществе. Он одним из первых поднял голос против холопства и закабаления, ибо, по его мнению, несвобода убивает храбрость и отвагу и не может способствовать процветанию государства. Закабаление, согласно Пересветову, происходит от дьявола, а Бог сотворил человека самовластным и «самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом». Установление реального равенства между всеми согражданами он считал основой справедливого социального устройства. Государство, по мнению Пересветова, должно управляться грозным царем на основе правды — справедливых законов, позволявших вознаграждать не за «породу», а за реальные заслуги. Характерно, что правду мыслитель ставит выше веры: «а коли правды нет, то и всего нет». Концепция справедливой власти Пересветова вытекала из рационалистического принципа превосходства правды над верой.

В «Повести об основании и взятии Царьграда» впервые в древнерусской мысли формулируется, по сути дела, внетеологическое толкование исторических событий. Падение Константинополя объясняется не волей Божьей, а виной вельмож, неправедными действиями подорвавшими мощь государства. Рационализм и светскость в творчестве Ивана Пересветова преобладают, ибо он исходит не из абстрактных религиозных постулатов, но апеллирует к опыту, личным наблюдениям и здравому смыслу. Резкое отличие такой методологии от традиции религиозной мысли Московской Руси налицо.

В 40—60-е гг. XVI в. с проектом государственных реформ к Ивану IV обращается бывший псковский священник *Ермолай,* который позже постригся в монахи, приняв имя *Еразм.* Он выступает горячим поборником сильной самодержавной власти. Обличая праздность и богатство, которое невозможно создать только «насилием» и «ухищрением», основой благосостояния общества он объявляет труд и скорбит о тяготах и притеснениях крестьянства — основного производителя общественных благ. Он предлагает царю заменить денежные подати натуральными, освободить крестьян от ямской повинности. Одновременно мыслитель формулирует программу, отвечающую интересам всех сословий, ибо она смягчала остроту социальных противоречий. Идейной основой объявляется принцип общественного равенства, изложенный в «Слове о рассуждении любви и правды». Здесь с позиций христианских заповедей утверждается, что ко всем людям без различия в их положении надо относиться с любовью. Объективно Ермолай-Еразм выражал интересы дворянства, хотя некоторые исследователи считают его идеологом крестьянства.

Ярким, образованным мыслителем был *Федор Карпов* (2-я пол. XV в. — до 1540). Судя по четырем сохранившимся его посланиям, он состоял в переписке с Максимом Греком, мит-

рополитом Даниилом и старцем псковского Елеазарова монастыря Филофеем. Его интересовали вопросы богословия, философии, политики, астрологии, достижения западной науки и культуры. Федор Карпов сформулировал несколько принципов целесообразного устроения государства. Взяв за основу аристотелевские идеи, изложенные в «Никомаховой этике», он утверждал, что царство должно управляться «в правде... законами праведными, а не терпением». Терпение, по его мнению, приличествует монашеской жизни: «Терпением поверяются избранные». Терпение же к несправедливости в общественной жизни разрушает саму идею государства. Для достижения устойчивости государства он предлагал следовать справедливым законам и правде («Правда необходима во всяком государственном деле»), а в терпении усматривал путь гибели государства, ибо оно узаконивает безнравственность и делает людей непослушными власти. Продолжая традиции Владимира Мономаха, Федор Карпов был убежден, что не только подданные имеют обязанности перед государством, но и власти обладают обязанностями перед своими подданными. Это была гуманистическая идея, новая для традиций московского самодержавия.

В мировоззрении Федора Карпова причудливо сочетается глубокий интерес к чисто богословским вопросам (например, догмату об исхождении Святого Духа) и трезвый практицизм, граничащий с рационализмом. Сферу познавательных возможностей он раздвигает достаточно широко. Следуя принципу, что мысль «хочет знать то, над чем она не властна», он едва ли не склоняется к проверке разумом Священного Писания, обнажая обнаруженные им в Библии противоречия. С рационалистическими наклонностями согласуется у него глубокое знание «внешней» философии, причем Аристотеля Карпов, возможно, читал в подлиннике. Кроме «Никомаховой этики» он цитирует «Метаморфозы» Овидия, знает Гомера. Как вполне самобытный мыслитель, показавший оригинальность и независимость логических ходов мысли, но далекий от того, чтобы отойти от принципов православия, он соединял в себе качества христианского рационалиста с деятельным началом средневекового философствования.

5. Философская мысль в XVII в.

В XVII в. в основном нашел свое завершение многовековой процесс развития средневековой русской культуры. Петровские преобразования, начавшиеся на рубеже XVII—XVIII вв. и круто изменившие традиционный уклад материальной и духовной жизни государства, положили начало новой русской культуре. Вместе с тем многие интеллектуальные традиции, заложенные еще в допетровский период, сохранили свою жизнеспособность и в последующем, в силу чего развитие русской философской мысли от средневековья к новому времени можно представить как непрерывный процесс.

В XVII в. территория Московского государства значительно расширяется, оно становится многонациональным, а это потребовало от мыслителей новых форм политической и идеологической деятельности. Контакты с Западом неуклонно учащаются, что столкнуло российское сознание с непростыми проблемами сохранения и развития своей национальной идентичности. В конце века западное влияние усиливается настолько, что традиционные методы противодействия ему оказываются неэффективными. Россия вступает в эпоху радикальных реформ.

Среди главных черт русской философской мысли назовем следующие: традиционную укорененность в религиозном сознании, неодолимую тягу к вопросам этики и эстетики, особый интерес к историософской проблематике, публицистичность. Эти черты генетически связаны с предшествующими этапами развития отечественной мысли. Неразвитость понятийно-логических форм в некоторой степени компенсировалась напряженной деятельностью в иных областях человеческого духа, особенно через художественно-аллегорические образы. Но эти особенности, издавна отличавшие отечественную мысль, не могли, однако, восполнить недостаток в профессиональном философском знании. Богатейшая западная традиция в этом отношении оставалась для России и в XVII в. чуждой. Объяснение этому следует искать в конфессиональной замкнутости государства. Схоластика, пере-

живавшая в XVII в. свой второй расцвет, рассматривалась лишь как вспомогательное оружие католической пропаганды. Только с основанием Киево-Могилянской академии (1632) западная философская традиция начинает восприниматься в более или менее значительном объеме сначала на Украине, а потом и в России. Киевская академия, ставшая после вхождения в 1654 г. Украины в состав России российским учебным заведением, и созданная в 1687 г. в Москве Славяно-греко-латинская академия положили начало профессиональному философскому образованию в России.

Говоря о развитии русской мысли, мы не должны забывать о ее неразрывной связи с монастырской культурой. К концу XVII столетия связь эта, несомненно, слабеет, но не прерывается совсем. В монастырях, помимо социальной благотворительности, практиковалось активное «духовное делание», формировались специфические направления национальной идеологии, велись подробные исторические хроники. Просветительская деятельность также, как правило, была связана с монастырями.

До XVIII в. в России и сопредельных с ней восточно-славянских государствах преобладала так называемая внутренняя философия, которая призвана была заботиться о спасении души, что нашло свое наиболее выпуклое выражение в практике духовного наставничества. «Внешняя» философия, ориентировавшая на познание материального мира, занимала подчиненное положение. Отдельные же мыслители рассматривали соотношение двух названных философий как антитезу: «Лучше тебе изучать «Часослов», «Псалтирь», «Октоих», «Апостол» и Евангелие и в простоте своего сердца угождать Господу, за что можешь обрести жизнь вечную, нежели изучать Аристотеля со Платоном, называясь в сей жизни философом мудрым — и попасть в ад...» (афонский инок, украинец Иван Вышенский, ум. ок. 1620); «Ныне же не от Духа Святого, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. И потому до конца ослепли во лжи, прельстившись от пути праведного в разуме» (митрополит Киевский Исайя Копинский, ум. 1634).

В XVII в. продолжала сохранять актуальность проблематика, обсуждавшаяся во время споров иосифлян с нестяжателями. Доктрина самодержавия, не стесненного никакими ограничениями, выработанная Иваном Грозным в полемике с князем Андреем Курбским, превалировала и в царствование Алексея Михайловича. Традиция богословско-философского знания, восходящая к «превозлюбленному учителю» Максиму Греку, а еще далее — к византийскому наследию, в России еще не прервалась. Имя Максима Грека, его труды, фрагменты из его сочинений, соответствующие толкования и цитаты постоянно встречаются в русских рукописях XVII в. В этом столетии появились так называемые «Азбуковники» — лексикографические словари универсального содержания, в которых давались определения терминам, взятым из латинского, греческого, еврейского, немецкого и польского текстов, в том числе и философским. Определения эти носили описательный характер и не могли претендовать на роль глубокого философского знания, что, впрочем, не помешало «Азбуковникам» значительно поднять образовательный уровень общества. В приложениях к этим тогдашним своеобразным энциклопедиям приводились сведения о мудрецах древности, давались философские объяснения разного рода явлениям.

Мощным стимулом к обогащению духовной жизни того времени стала так называемая «книжная справа». Исправление славянских переводов Библии и богослужебных книг должно было послужить делу церковного возрождения, оно нуждалось в соответствующих кадрах, которые и были востребованы из Киева. В 1649 г. в Москву приезжает Епифаний Славинецкий (ум. в 1675), а в 1650 г. — Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. Епифаний Славинецкий, не ограничившись одной переводческой работой, начал преподавательскую деятельность в Москве в школе при Андреевском монастыре, основанной царским окольничьим Федором Ртищевым. Постепенно вокруг Епифания Славинецкого сложился круг учеников, составивших костяк так называемого грекофильского религиозно-философского направления. Помимо религиозной литературы Епифаний перево-

дил труды Фукидида, Плиния Младшего, Эразма Роттердамского.

В целом Епифаний Славинецкий относился к философии достаточно настороженно, что объясняется его борьбой с «латинской партией» (т. е. сторонниками усиления западного влияния), но он испытывал к схоластической философии определенный интерес: в его библиотеке находились книги по «диалектике латинской», «философии рациональной» и «другой философии», т. е. физике. Мыслитель несомненно интересовался психофизической проблематикой, доказательством чему служит выполненный им перевод «Рассуждения об учении некоторых суемудрых, что душевное существо человека смертно». Был он также знаком и с этическими концепциями эпохи Возрождения (вероятно, в польском их варианте), что нашло свое выражение в переводе «Гражданства и обучения нравов детских», сочинения, основанного на трудах Эразма Роттердамского.

Из числа последователей Епифания Славинецкого наибольшую известность стяжали Чудовский инок Евфимий и придворный поэт Карион Истомин. Основатели московской Славяно-греко-латинской академии братья *Иоанникий* и *Софроний Лихуды,* при всей неоднозначности занятой ими позиций, также придерживались грекофильского направления.

Особое напряжение в русской мысли XVII в. вызвал раскол, потрясший основы русского общества. Он стал следствием церковной реформы, проводившейся под предлогом возвращения к греческим источникам православия. Реформа была задумана в ближайшем окружении царя Алексея Михайловича, среди так называемых «ревнителей благочестия», или «боголюбцев», наиболее заметными из которых были царский духовник *Стефан Вонифатьев* и упоминавшийся выше Ртищев. Патриарх *Никон,* человек сильной воли, провел в жизнь планы, задуманные задолго до начала его патриаршества (1652).

Говорить о вкладе «раскольников», т. е. тех, кто выступил против церковной реформы (старообрядцев), в историю русской философской мысли можно только с оговорками. Философско-богословские размышления возникают в раскольничьей среде лишь в XVIII в. (в связи с деятельностью братьев Андрея и Семена Денисовых, авторов «Поморских ответов» и основателей Выговской пустыни, где, в частности, были выполнены переводы логических трактатов Раймунда Луллия).

Если же говорить о религиозно-философских мотивах в расколе XVII в., то здесь прежде всего необходимо назвать колоритную фигуру протопопа *Аввакума* (1621—1682), который хотя и жестко выступал против философии и не признавал собственно философских вопросов, однако оставил глубокий след в истории русской духовной культуры и тем самым косвенно повлиял на религиозно-философскую мысль.

В молодости Аввакум подпал под влияние «ревнителей благочестия», узкой группы лиц (царский духовник Стефан Вонифатьев, протопоп Иван Неронов), замысливших реформу православной церкви. После реформ патриарха Никона (также входившего в кружок «ревнителей») Аввакум выступил против своих бывших друзей, за что подвергся со стороны властей гонениям. С 1653 г. он энергично борется с нововведениями в православной церкви, что по тем временам приравнивалось к борьбе с правительством. В 1682 г. он вместе с группой единомышленников был сожжен за «великие на царский дом хулы».

Аввакум был страстным проповедником, он написал несколько десятков сочинений, в том числе истолковательные беседы на богословские темы, челобитные, полемические и поучительные послания. Написанное им в пустозерской тюрьме «Житие» получило признание как выдающееся произведение русской литературы. В историософском плане, если о таковом позволительно говорить в данном случае, Аввакум был оптимистом. Он, в частности, не верил в скорое пришествие антихриста и был глубоко убежден в восстановлении «древлего российского благочестия».

Главой «латинской партии» при царском дворе явился *Симеон Полоцкий* (Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович, 1629—1680). Он был человеком разносторонних дарований: помимо собственно философии, увлекался медициной, алхимией и астрологией, считался талантливым педагогом, так что ему было даже доверено воспитание наследника

престола; он стал основателем русской драматургии.

Философские взгляды Симеона Полоцкого оформились под воздействием томизма, который он изучал в иезуитском коллегиуме в Вильно. Он разделял философию на три вида: «разумительную» (логику), «естественную» (натурфилософию) и этику. Последняя включала «монастику» (учение о добродетелях индивидов), экономику (семейные добродетели, причем под семьей понималась преимущественно хозяйственная единица) и политику (учение о государстве). Сами добродетели выступали или как богословские (вера, надежда, любовь), или же как собственнно моральные. В гносеологии он придерживался эмпиризма. Считал, что ум младенца — «скрижаль ненаписанная, на ней же учитель что-либо хощет написати может». Под воздействием мудрого воспитателя душа ребенка приобретает похвальные черты голубя (кротость), орла (величие духа), крота (деятельная любовь к земным вещам), вола (трудолюбие). Мыслитель уподоблял чувственно воспринимаемый мир книге, ключом к пониманию которой является выраженное в слове знание.

Для истории отечественной философии представляет интерес сочинение Симеона Полоцкого «Рифмологион». В содержащейся в нем главе «Философия» приводились определения философии, данные Фалесом Милетским (мудрость понимается как высшая ценность), Диогеном Синопским (философия прежде всего научает человека терпению), Аристиппом Киренским (философия учит смелому обращению с сильными мира сего) и Аристотелем (философия является врачевательницей разума и нравов). В сочинении «Обед душевный» Симеон Полоцкий приводит характеристику Демокрита («смеющегося над непостоянством земного мира»), ссылается на Аристотеля, говоря о человеческом блаженстве: «Блаженство есть исполнение желаний. Однако в этом мире желания не исполняются. Пусть человек завладеет всей Вселенной, и все равно он будет желать получить что-либо свыше».

Среди грекофилов и сторонников древнего российского благочестия Симеон Полоцкий находился под подозрением в измене делу православия. Патриарх Иоаким открыто обвинял его в симпатиях к иезуитам, каковым он, по всей вероятности, и являлся на самом деле. Евфимий Чудовский, говоря о его сочинении «Обед душевный», не без ядовитой иронии называл его «снедью, полную душетлительных бед». Его изворотливость и беззастенчивый конформизм не могли отрицать даже его сторонники.

Из учеников Симеона Полоцкого наиболее заметен был *Сильвестр Медведев* (казнен в 1691), известный как страстный полемист, участник богословских споров. Собственно философские воззрения его особой оригинальностью не отличаются, восходя, как правило, к школьной схоластике. Философская проблематика, впрочем, наличествует в исторических сочинениях Медведева «Созерцание краткое» и «Записки о стрелецком бунте». В них он рассуждает о принципах устройства человеческого общества, законности, исторических судьбах государств. В «Записках» отдельный параграф носит название «Философов глаголы», где развивается восходящая к Аристотелю теория государства, уподобляющая его живому организму. В письме к Григорию Ромодановскому Медведев воспроизводит аристотелевское учение о причинах, разделявшихся на четыре вида: причину творящую, существо (причину материальную), форму (причину образующую) и причину конечную; он сопоставляет их с основными христианскими добродетелями: правдой, целомудрием, мудростью и мужеством. Известность Медведев приобрел как библиофил. Принадлежавшее его перу «Оглавление книг, кто их составил» свидетельствует о том, что в его библиотеке хранилось 359 латинских, польских и греческих книг. Там, в частности, имелись польский перевод «Политики» Аристотеля, «Диалектика» Меланхтона (сподвижника Лютера и отца протестантской схоластики), «Толкование древних философов», «Ключ всея философии».

Несколько особняком в истории русской мысли XVII в. стоит *Юрий Крижанич* (1617—1683, был убит в битве с турками под Веной), хорват по национальности, отличавшийся высокой образованностью. Он являлся слушателем греческого коллегиума Св. Афанасия в Риме, а в Граце получил степень магистра философии. Крижанич был настоящим энциклопедистом, владел шестью языками. Он при-

был в Москву с тем, чтобы пропагандировать идеи славянского единства. Здесь он знакомится с Епифанием Славинецким и Федором Ртищевым, поддерживает их просветительские идеи о необходимости ввести русский народ в число образованных европейских наций. По не совсем ясным причинам он был сослан в Тобольск (1661—1676), где и написал «Политику» и другие свои основные трактаты: «Толкование исторических пророчеств», «Обличение на Соловецкую челобитную», «Духовное завещание», «De providentia Dei» («О промысле Божьем»), сочинение по истории Сибири. В своих работах Крижанич проводил четкую границу между мудростью, знанием и философией. Под мудростью он понимал «постижение наиболее важнейших и наивысших вещей» (иными словами, Бога, природы, общества, человека), под знанием — «понимание причин вещей», а под философией — «стремление к мудрости». Философия у него выступает как квинтэссенция человеческого опыта, наивысшая ступень всех возможных видов познания.

Крижанич составил небезынтересную классификацию всех видов знания. Человеческое знание делится им на теоретическое и практическое, первое в свою очередь — на духовное и мирское, мирское же — на философию, математику и механику. Философия, по мысли Крижанича, заключала в себе три раздела: «беседное учение» (логику), «природное учение» (физику) и «нравное учение» (этику).

В историософии Крижанич придерживался концепции провиденциализма, т. е. считал, что в основе истории лежит воля провидения (промысел Божий). Историческая миссия, по его мнению, переходит от одного государства к другому, и у России есть неплохие шансы возглавить этот процесс. Она вполне способна объединить вокруг себя все славянские народы, но для этого ей необходимо осуществить ряд реформ, как-то: обеспечить строгую централизацию власти, законодательно закрепить права сословий и оживить экономику. Славянское единение он понимал в виде федерации, выступал за равноценный союз славянских государств. Он пытался составить общее для славян наречие, получившее название «крижаника» (именно на нем и написана «Политика»), что, вне всякого сомнения, свидетельствовало о его выдающихся лингвистических способностях. К тому же он был прекрасным стилистом, в частности пользовался такими выразительными словами, как «чужебесие» (преклонение перед иностранным), «людодерство» (тирания), «сарданапалы» (зазнавшаяся аристократия).

Крижанич предложил программу управления Российской державой, которая была частично реализована, разумеется, без его прямого участия, во время петровских реформ. Суть этой программы сводилась к требованию учитывать материальный и духовный потенциал страны, населения, природных ресурсов, народных традиций и верований, с тем чтобы максимально рационально их использовать в государственном строительстве. Все это напоминает программы просвещенного абсолютизма XVIII в.

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII в.

С конца XVII — начала XVIII в. наступил новый этап в истории России. Он был отмечен прежде всего объективно назревшими преобразованиями, проведенными Петром I и открывшими путь к европеизации страны. Идеологическое обоснование петровских реформ проводилось постепенно и свое законченное выражение получило лишь после смерти великого преобразователя.

В силу особенностей перехода страны от средневековья к новому времени, минуя ряд культурно-цивилизационных стадий, пройденных наиболее развитыми западноевропейскими странами, например Ренессанс и Реформацию, а также под влиянием установившихся довольно тесных культурных связей со странами Запада, в русской мысли XVIII в. проявилось сложное сочетание старого и нового, самобытного, оригинального и заимствованного. Так, модернизация старомосковского самодержавного строя в духе новой европеизированной Российской империи сопутствовала развитию социально-политической философии, главным образом с помощью теории естественного права, в направлении идеологии просвещенного абсолютизма. Сформировалась идейная платформа официального западничества, согласно которому заимствования из Западной Европы правомерны и целесообразны, но должны ограничиваться только тем, что «приличествует» самодержавию, но не «республикам и парламенту». Эта тенденция периодически вызывала реакцию со стороны дворянско-аристократической оппозиции, что нашло отражение в ряде социально-философских и философско-исторических концепций. Хотя вполне оформленные светские направления общественной и философской мысли в этот период еще тесно связаны с традиционной религиозностью, уже происходит определенная рационализация официального православного богословия.

Являясь в некоторых отношениях продолжением прежних эпох, философская мысль в России XVIII в. представляет собой вполне самостоятельный этап в истории русской философии. Вместе с тем здесь наметились черты ее будущего развития, например обозначилось столь характерное для XIX в. противостояние идейных платформ западничества и славянофильства.

В целом же XVIII век — это период, когда в России возникает профессиональная философская мысль. Философия выступает в виде теоретического знания, становится самостоятельной научной дисциплиной.

Глава I

Философско-богословская мысль

Древнерусское любомудрие не питало особых пристрастий к системности, поскольку содержание тогда, по существу, превалировало над формой. На Руси издавна прижился духовно-практический способ освоения мира, причем философия понималась как мудрость, добродетельная жизнь, одно из средств успешного продвижения к высшему миру. Древнерусская мысль, не доверяя человеческому рассудку, тяготела к логосу как категории, которая включала в себя и слово, и мышление, и пластические образы. Однако экономическое развитие, технический прогресс, сложные социальные проблемы настоятельно требовали принципиально нового метода осмысления мира и человека, перехода к рациональным методам освоения действительности. Все это не могло не сказаться на характере преподавания философских знаний. Если древнерусское образование предполагало вдумчивое чтение преимущественно религиозной литературы, ее правильное истолкование (начетничество), размышления о прочитанных книгах, любование прекрасными предметами и т. п., то теперь создаются предпосылки для возникновения в России профессионального философского образования. Оно берет свое начало с лекций, читавшихся в стенах Киево-Могилянской и московской Славяно-греко-латинской академий с конца XVII столетия.

1. Преподавание философии в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях

Киево-Могилянская академия, основанная в 1632 г. (по другим сведениям, в 1615 г.), существовала до 1817 г. (до 1701 г. она называлась Киевской коллегией). Основатель (или, как тогда выражались, фундатор) Киевской коллегии Петр Могила, митрополит Киевский и Галицкий (1596/1597—1647), являлся выдающимся деятелем украинской культуры, философом, богословом. В академии преподавались риторика, философия, латинский, греческий, древнееврейский языки, география, математика, астрономия, механика, психология, медицина. Среди профессоров академии, чьи рукописные курсы дошли до нашего времени, наиболее заметными считаются Иннокентий Гизель, Иоасаф Кроковский, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Георгий Конисский. Из названных мыслителей следует выделить Феофана Прокоповича, чья деятельность относится как к светской, так и к церковной культуре.

Если говорить об общей философской направленности киевских академических курсов, то они заключали в себе различные варианты синтеза христианского неоплатонизма с аристотелизмом, причем последний в большинстве случаев преобладал. В текстах лекций содержались также краткие изложения учений Коперника, Галилея, Декарта.

Иннокентий Гизель (ок. 1600—1683), по происхождению немец, с 1645 г. — профессор, а затем и ректор академии, был одним из создателей «Киево-Печерского патерика» (1661), он же написал историческое сочинение «Синопсис» (1674), в котором проводились идеи о единстве происхождения русского, украинского и белорусского народов. В истории философии Гизель известен прежде всего как автор обширного философского курса «Сочинение о всей философии» (Opus totius philosophiae), прочитанного им в академии в 1645—1647 гг. К особенностям философии Гизеля следует отнести стремление объяснить природные процессы и явления из них самих, хотя в целом он стоял на позициях трансцендентизма и креационизма, т. е. сотворения мира Богом. Гизель настаивал на однородности земной и небесной материй, а движение понимал как различные изменения, происходящие в материальном мире.

Другой видный представитель киевской учености *Стефан Яворский* (1658—1722) учился в Киевской академии у Иоасафа Кроковского, со временем стал ее префектом, затем был переведен в Великороссию и, достигнув вершин духовной карьеры, умер местоблюстителем патриаршего престола и первым президентом святейшего синода. Литературное

наследие Стефана Яворского обширно: в него входят проповеди, поэтические произведения на русском, польском и латинском языках, памфлеты, фундаментальный богословский трактат «Камень веры», изданный после его смерти в 1728 г. Феофилактом Лопатинским и направленный против протестантизма.

Стефан Яворский разработал и собственно философский курс, носящий название «Философское состязание» (1693—1694), оказавший несомненное влияние на аналогичный курс Феофилакта Лопатинского и выстроенный в соответствии с правилами второй схоластики[1]. В нем наличествуют такие непременные разделы, как диалектика, логика, физика и метафизика. В последней содержатся пролегомены к метафизике, трактаты об акцидентальном и потенциальном сущем, о противоположностях, родах и видах реально сущего. Специфика философии Стефана Яворского определяется несколькими моментами. Материю и форму он признавал равноценными принципами (началами) природных вещей, тогда как ортодоксальные томисты отдавали предпочтение форме. Форма, понимаемая как идея предмета, по мнению Стефана Яворского, существует в самой материи и зависит от нее, испытывает к ней тяготение. Изменения, происходящие в материальном мире, объясняются исходя из антагонизма, существующего между формами, успевшими реализоваться в материи, и формами, существующими потенциально. Далее автор полагал, что бытие вещи не сводится к ее форме и материи, поэтому акт и потенцию он рассматривал в качестве аспектов реальной вещи. Кроме этого, он настаивал на номиналистическом понимании отличия сущности от существования, т. е. утверждал примат единичного над универсальным, разделял теорию «двух истин» (взаимосвязи религиозного и философского знания).

[1] Вторая схоластика — философское направление, официально принятое католической церковью в период Контрреформации, т. е. после Тридентского собора (1545—1563). На этом соборе, помимо прочего, были утверждены догматы о первородном грехе, о чистилище, о непререкаемости авторитета папства, а также предан анафеме протестантизм.

Стефан Яворский считается автором первого в отечественной истории курса психологии. Органы чувств и мозг он рассматривал в качестве определенным образом организованной материи, а идеальный момент выступал здесь в качестве способа такой организации.

В социально-политическом плане Стефан Яворский оправдывал право царя на верховную власть в государстве, хотя и с оговорками. Государство, по его мнению, обязано обеспечить всем своим подданным общее благо. Подданные делились им на четыре сословия, причем основная тяжесть налогов падала на крестьян, мещан, ремесленников и купцов. Следуя духу времени, он отдавал предпочтение личным заслугам перед знатным происхождением. Немало страниц посвятил он осуждению общественного неравенства и порождаемых им пороков: чрезмерной роскоши, лености, распущенности, нищеты. Надежды на избавление от этих зол Стефан Яворский, однако, связывал с установлением Царства Божия. Объективно, несмотря на отдельные колебания в сторону католицизма, он являлся защитником православия, быть может, робким на практике, зато непоколебимым и последовательным в теории.

Активно разрабатывали профессора Киево-Могилянской академии и этическую тематику. Этика пыталась обрести статус исследовательских дисциплин, использующих методику естествознания. Она подразделялась тогда на три части: монастику, экономику и политику. Монастика занималась нравственными проблемами отдельного человека, в экономике речь шла о правильно организованном хозяйстве, в политике — о государстве. Этические курсы пропагандировали любознательность, любомудрие, деятельную жизненную позицию, при этом особенно подчеркивалась роль труда в формировании нравственного облика человека. Смысл жизни усматривался в активной борьбе с пороками и преступлениями. Небесное блаженство, впрочем, со счетов не сбрасывалось, оно изучалось в богословских трактатах, тогда как этика была нацелена на достижение человеческого счастья в земной жизни, разумеется, в строгом соответствии с требованиями православия.

Значительная группа преподавателей Киево-Могилянской академии пополнила со-

став московской Славяно-греко-латинской академии.

Вопрос о дате открытия академии в Москве относится к числу спорных: одни исследователи принимают за исходную дату 1685 г., другие начинают отсчет с 1687 г., поскольку именно тогда завершилось строительство здания на территории Заиконоспасского монастыря, где академия просуществовала до 1814 г.

История академии разделяется на три этапа. Первый из них (1685—1700) связан с именами греческих учителей, братьев Лихудов, во втором периоде (1700—1755) преобладает латинское влияние, третий период (1755—1814) отмечен (с 1775) деятельностью митрополита Платона (Левшина), которая привела к превращению академии в чисто религиозное учебное заведение.

Братья Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1652—1730) *Лихуды* (светские имена — Иоанн и Спиридон) были родом с острова Кефалония, принадлежавшего тогда Венецианской республике, окончили Падуанский университет. Их преподавание в академии оказалось кратковременным: едва приступив к чтению философского курса, они в связи с интригами против них были вынуждены покинуть академию.

Братья Лихуды, идейно возглавлявшие борьбу против партии «латынников», оставили после себя множество полемических сочинений: «Показание истины», «Диалог грека-учителя к некоему иезуиту», «Мечец духовный» (1690), «Показание и обличение ересей Лютора и Кальвина», «Обличение на гажденителей Библии» и др. Помимо собственно академических курсов, свои философские воззрения Лихуды развивали в «Слове о Софии Премудрости» и в «Поучении в пятую неделю Святой Четыредесятницы о предопределении». Полемические сочинения братья Лихуды, как правило, писали совместно, чего, впрочем, нельзя сказать относительно философских курсов. Они делились на две части: логику, написанную Софронием Лихудом, и натурфилософию, автором которой был Иоанникий Лихуд. Сочинения эти дошли до нас в рукописях, единственная крупная работа Лихудов, которая была напечатана позже, — «Мечец духовный», изданная в 1866 г. в трудах Казанской духовной академии.

В целом их философию можно охарактеризовать как исходящую из учения о божественном сотворении мира, в основном креационистскую. Это находило свое выражение в том, что они различали два идеальных, внебытийных принципа природных вещей. Внешний принцип считался трансцендентным земному миру, внутренний — имманентным, присущим последнему. Первый отождествлялся с Богом, второй, пребывающий в зависимости от первого, наделялся распределительными функциями в становящемся, действительном бытии.

К числу важных для истории отечественной философии сочинений следует отнести «Ответ Софрония Лихуда» (написан в Новгороде, по-видимому, не позднее 1711 г.), направленный в первую очередь против Стефана Яворского. В этом сочинении Софроний попытался ответить на вопросы, заданные им, совместно с митрополитом Новгородским Иовом, Стефану Яворскому и другим профессорам московской академии в 1711 г.: «Вопрос философский. Если душа созидается от Бога, то откуда в ней нечистота?... Вопрос метафизический. Вода Св. Крещения освящает ли только тело или вместе и душу?... Вопрос богословский. Как объяснить слова Дионисия Ареопагита: «Кругловидно божественные умы... соединяются безначальным и бесконечным осиянием бесконечно благого Бога?» В философском отношении, помимо достаточно традиционного учения о душе, «Ответ...» вызывает интерес из-за проводимого в нем разграничения областей философии, метафизики и богословия, хотя в рукописном философском курсе он держался принятого тогда определения предметов философии и богословия: «Философия делится на физику, являющуюся наукой о вещах, отделенных от индивидуального; математику, которая является наукой о вещах, частично отделенных от материи; и на божественную науку, которая является наукой о вещах, полностью отделенных от материи». Стефан Яворский ответил, что метафизика является частью философии и выделять ее в качестве самостоятельной дисциплины непозволительно и абсурдно[1].

---

[1] См.: *Стефан Яворский.* Неизданные сочинения // Черниговские епархиальные ведомости, 1861. № 10. С. 468—469.

Второй период в деятельности Славяно-греко-латинской академии был более плодотворным, нежели первый. В петровское время среди учеников и сотрудников академии можно было встретить таких примечательных личностей, как Ф. П. Поликарпов-Орлов, который являлся автором оригинальных учебников — «Букварь» (1701) и «Грамматика» (1721), там же можно было увидеть поэта К. Истомина, поэта и будущего государственного деятеля А. Д. Кантемира, первого русского доктора медицины П. В. Постникова, выдающегося русского математика Л. Ф. Магницкого. В последующем в академии обучались М. В. Ломоносов, С. П. Крашенинников, С. Г. Забелин, Н. Н. Поповский, В. И. Баженов и многие другие ученые, писатели, государственные деятели.

В дореволюционной литературе предпочитали говорить о «строгом схоластическом направлении» философских курсов в академии, причем саму схоластику тогда нередко отождествляли с томизмом. Однако распространенный в академии способ философствования однозначно отождествлять со схоластикой нельзя. С присущей ей гиперболизацией рационального мышления, своеобразной культурой философских диспутов, жесткой регламентацией общения внутри научного сообщества она выглядела в России явлением неорганичным и потому не смогла стать историко-философским этапом, как это наблюдалось в Западной Европе. В России к тому времени превалировали идеи восточной патристики, своеобразно соединявшиеся с элементами зарождающегося гуманизма. В свете этой традиции философ понимался отнюдь не как рафинированный интеллектуал, удалившийся от суеты мира в располагавшую к размышлениям тень монастырской кельи или профессорского кабинета, но как подвижник, просветитель, человек, готовый пожертвовать самой жизнью ради конечного торжества разделяемой им идеи. Именно этим и объясняется специфическое для отечественной философской мысли рассредоточение ее во всех сферах культуры, особый интерес к человеку, нравственной и исторической проблематике. Но схоластика дала русской мысли то, чего ей недоставало тогда: строгую школу мысли, навыки правильного философского дискурса, умение четко излагать свои взгляды и опровергать чужие.

В первой четверти XVIII в. наиболее заметными профессорами московской академии были Феофилакт Лопатинский, Стефан Прибылович и Гедеон Вишневский.

Федор Леонтьевич Лопатинский (в монашестве — Феофилакт) (кон. 70 — нач. 80-х гг. XVIII в. — 1741) окончил Киево-Могилянскую академию, затем учился в Польше, Италии и Германии. С 1704 по 1706 г. он читал философские лекции в московской Славяно-греко-латинской академии. Затем занимал должности префекта и ректора академии, одновременно являясь настоятелем Заиконоспасского монастыря, где он поддерживал в целом преобразовательную политику Петра I, в частности выступал с патриотическими проповедями. С учреждением синода он был включен в его состав советником. По оставлении московской академии Лопатинский стал архимандритом Чудова монастыря, при Екатерине I — архиепископом Тверским и вторым вице-президентом синода. Вскоре он оказался жертвой борьбы придворных группировок, подвергся аресту, был осужден, а с конца 1738 г. содержался в выборгском замке Герман. Незадолго до смерти Лопатинский получил помилование, ему были возвращены все должности и привилегии. Умер он на Тверском архиерейском подворье в Санкт-Петербурге.

Философский курс Лопатинского включал в себя логику, натурфилософию, метафизику, пневматику (психологию), метереологию (естествознание) и математику.

Хотя Лопатинский и различал философию и богословие по предмету, вместе с тем рассматривал их как взаимодополняющие дисциплины. Философию он определял как знание сущего, сотворенного и несотворенного, приобретаемое благодаря свету дарованного нам от природы разума. Кроме того, он приводил и другое, более распространенное определение философии — достоверное и очевидное знание дел божественных и человеческих. Философия, согласно Лопатинскому, разделялась на теоретическую и практическую. Теоретическая философия далее подразделялась на три дисциплины: физику, метафизику и математику, практическая же, в свою очередь, — на логику и этику. Ряд дисциплин

выводился за пределы собственно философской проблематики: астрология, эмпирическая медицина, магия и др. Астрономия включалась в физику.

В понимании природы материи Лопатинский стремился преодолеть крайности материализма и субъективного идеализма. В гносеологии он настаивал на первичности объективно данного, считал, что познание обусловлено закономерными, естественными процессами, критически относился к скептицизму и агностицизму.

Основным вопросом философии Лопатинский считал вопрос о началах природного тела. В зависимости от того или иного решения этого вопроса философы, по его мнению, относятся к монистам, дуалистам и плюралистам (атомистам). К последним Лопатинский причислял Галилея, Гассенди, Декарта. Сам он признавал началами природного тела материю, форму и их сочетание (соединение). Если же говорить о строении вещества, то он развивал своеобразную корпускулярную теорию. В конце натурфилософского курса Лопатинский излагал учения Птолемея, Коперника и Тихо Браге о строении Вселенной, отдавая предпочтение последнему.

Традиционно считается, что в России первый словарь философских терминов был составлен Г. Н. Тепловым в 1751 г. В нем объяснялось значение 27 философских терминов на русском, латинском и французском языках. Между тем приоритет в создании первого философского словаря в России следует отдать Лопатинскому. Его «Диалектика» содержит в себе специальный словарь философских терминов, включавший 141 термин, среди которых такие, как «материя», «форма», «абстрактный», «конкретный», «категория», «сущность», «существование», «природа», «объективный», «субъективный».

К середине XVIII в. в преподавании философии в московской Славяно-греко-латинской академии усиливается внимание к этической проблематике, сохранились, в частности, курсы И. Козловича и В. Каллиграфа (Крижановского), который был близок Г. С. Сковороде. В 50-е гг. XVIII в. в академии, по аналогии с высшими светскими учебными заведениями, совершается переход от схоластического аристотелизма к вольфианству Г. Винклера и Ф. Баумейстера.

2. Феофан Прокопович: религиозный философ и идеолог петровских реформ

Феофан Прокопович (1681, по другим сведениям, 1677—1736) стяжал себе известность как видный богослов и церковный деятель, внесший заметный вклад в развитие отечественной богословско-философской мысли. Он был одним из наиболее последовательных апологетов преобразований Петра I.

Прокопович родился в Киеве, в семье небогатого купца. По окончании Киево-Могилянской академии (в середине 90-х гг. XVII в.) он обучался в Италии, в частности слушал лекции в римском коллегиуме св. Афанасия. Завершает он свое образование в университетах Лейпцига, Галле, Йены и Альтдорфа, после чего возвращается в Киево-Могилянскую академию.

Петр I во время своего пребывания в Киеве, после победы под Полтавой, обратил внимание на таланты молодого монаха, взял его с собой в Прутский поход, затем вызвал в Москву и позже — в Петербург (1716). В Петербурге Прокопович завязал дружеские отношения с Я. В. Брюсом, В. Н. Татищевым, А. П. Волынским, А. Д. Кантемиром. Постепенно он становится главным идеологом петровских реформ. После смерти Петра он ведет борьбу с теми, кто хотел подвергнуть реформы, главным образом церковную, ревизии, жестоко расправляется со своими политическими противниками.

Оценивая философскую и политическую позицию Прокоповича, следует принять во внимание такие его личные качества, как сочетание учености, властолюбия, заносчивости и беспринципности, которые предоставляли его противникам обильный материал для критики.

В истории русской мысли Феофан Прокопович примечателен своими попытками дополнить традиционный перипатетизм (аристотелизм) элементами философии нового времени. Основным философским трудом Прокоповича остаются его киевские лекции, читавшиеся на латинском языке[1]. В философии

[1] Существует перевод этого курса на украинский язык (см.: *Феофан Прокопович.* Філософські твори. Київ, 1979—1981. Т. 1—3).

он — объективный идеалист, считавший, что Бог существовал «прежде бытия мира... яко всесовершеннейший разум». Чтобы избежать противоречий с богословием, Прокопович настаивал на аллегорическом толковании Библии.

Приводя доказательства существования Бога, являвшиеся важнейшей частью принятых тогда курсов онтологии, Прокопович явно предпочитает доказательства космологическое, согласно которому Бог понимается либо как дающий начальное движение, либо как первопричина, либо как абсолютная необходимость, и физико-телеологическое, связанное с утверждением целесообразного, разумного устройства мира. Доказывая существование Бога, Прокопович полемизировал с атеистами, которые разделяются у него на шесть видов: скептиков, догматиков, стоиков, последователей Аристотеля, сторонников Эпикура и приверженцев Спинозы. Полемике с ними Прокопович посвятил специальный трактат «Рассуждение о безбожии» (1730).

Философия в лекционном курсе Прокоповича отделена от богословия, которое отличается от нее объектом, принципами и методом. Более того, он в ряде случаев стремился сблизить ее с естествознанием, интересовался экспериментальными исследованиями (например, опытами Левенгука над микроорганизмами), с помощью телескопа и подзорных труб он наблюдал движения небесных тел. В своих лекциях Прокопович часто ссылался на экспериментальные исследования в области оптики и гидродинамики, горных и инженерных работ.

Природа, по мнению Прокоповича, управляется абсолютно необходимыми, постоянными, неизменными и общеобязательными законами, которыми Бог, создавая природу, «сам себя связал». В его натурфилософском курсе основным понятием остается природное тело, пустота из мира вещей им решительно исключается. Тела рассматриваются в духе перипатетизма как определяемые двумя фундаментальными началами: материей и формой. При этом материю он предпочитал сводить к основным неизменным свойствам, общим для всех тел, как-то: протяженности, тяжести и фигуре, доступным геометрическому или физическому определению. Столь излюбленную перипатетиками форму Прокопович в своей натурфилософии не теологизировал. Он, в частности, отрицал непрерывное творение, ограничив его область исключительно творением человеческих душ. Тело, возникающее после соединения формы и материи, мыслится Прокоповичем как единство акта и потенции, т. е. действительности и возможности, а также сущности и существования (не соглашаясь в данном случае с томистами, учившими о совпадении сущности и существования единственно в Боге). Учение о двойственности природного тела допускало различные интерпретации. Прокопович, например, придавал большое значение материи, которая в отличие от формы как принципа природного тела обладает не только мысленным, но и реальным существованием.

Находясь под влиянием мыслителей эпохи Возрождения — Б. Телезио, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Г. Галилея, Прокопович придерживался положения о единстве материи во всех природных телах, исходя из чего делал вывод о круговороте вещей в природе, в процессе которого количество материи остается неизменным: «Первая материя, сотворенная Богом в начале мира, не может никогда ни рождаться, ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни уменьшаться, но сколько ее создано, столько остается и до сих пор, и будет оставаться всегда»[1].

Важное место в натурфилософии Прокоповича занимает проблема движения, которое он считал существенным признаком природы, понимая под ним все происходящие в ней изменения. Без глубокого понимания движения, писал он, «нельзя понять всего того, что исследует в природе физик. Ведь все изменения, возникновения и гибель, вращение небесных тел, движения элементов, активность и пассивность, изменчивость и текучесть вещей и иное происходят благодаря движению. Движение есть как бы какая-то общая жизнь всего мира»[2].

Прокопович различал три вида движения, а именно: количественное, качественное, а также локальное перемещение. Количество

---

[1] *Феофан Прокопович.* Філософські твори. Т. 2. С. 149.

[2] Там же. С. 191.

разделяется Прокоповичем на прерывное и непрерывное, части непрерывного количества именуются квантами, прерывного — квотами. Бог понимается как Перводвигатель, хотя в дальнейшем природа движется согласно присущим ей законам. Вторичные причины, следовательно, действуют вполне самостоятельно. В истолковании сущности пространства Прокопович держался линии Аристотеля — Декарта — Лейбница и потому полемизировал со сторонниками Демокрита и Ньютона, допускавших состояние пустоты. Время, так же как и пространство, рассматривалось им в качестве объективной характеристики движущегося тела.

Возможность самодвижения применительно к природе допускается Прокоповичем лишь в отношении одушевленной природы. Главным органом в человеческом теле он считал мозг.

Живое, как считали тогда, обладает тремя свойствами: вегетативностью, чувствительностью и разумностью, причем последняя была присуща исключительно человеку, определявшемуся как «разумное животное»; свойственный человеку инстинкт он понимал как происходящее без участия сознания действие воображения, возбуждаемого чувственными знаками, получаемыми от объектов.

В теории познания Прокопович выражал взгляды, характерные для того времени, когда значительная роль стала отводиться опыту, эксперименту. Ощущения рассматриваются им как существенный этап познания, хотя он и не впадает в сенсуализм, каковым увлекался Феофилакт Лопатинский. Из ощущений наиболее совершенным он считал зрение. При переходе от ощущений к отвлеченному мышлению значительную роль, по его мнению, играют память, воображение (оно объяснялось по законам ассоциации), простые и сложные идеи. Платоновская теория познания как воспоминания Прокоповичем решительно отвергалась. Он, подобно Локку, считал врожденной человеку лишь способность приобретать ощущения, содержание же актов познания ставилось им в зависимость от воздействия внешнего мира. Познавательная деятельность, полагал Прокопович, не отличается только пассивностью, разум — активен, хотя активность эта и обусловлена в конечном счете объектом познания. Вместе с тем объектом познания является лишь то, на что направлен познавательный акт. Из всех приемов получения знания Прокопович выделял математические методы.

Прокопович отличал истинность от правильности. Если под истинностью понималось соответствие вывода объекту, то под правильностью — ход логических операций, отвечающий правилам логики. Важнейшим свойством истинности считалась необходимость. Далее, истинное знание понималось как очевидное, ясное и определенное. Полезность, столь высоко ценимая в гносеологической установке эпохи Просвещения, относилась Прокоповичем только к истинному знанию.

В теории познания Прокоповича содержится своеобразная теория языка. Под языком он понимал все, что не является вещью, слова же считал знаками, включавшими в себя три возможных аспекта рассмотрения: звук, имя и термин.

На учении Прокоповича о морали сказались веяния эпохи Просвещения. Разум, каковым человек единственно отличается от животных, считал он, подчинен естественному закону. Нравственное по своему определению — естественно. По природе человек склонен к добру, однако одного естественного закона для нравственности недостаточно: человек обязан действовать, основываясь на свободном и осознанном выборе добра. Поддержанию в силе естественного закона, по его мнению, способствует совесть, нарушение доброты рассматривается как «образ бесчеловечия».

Значительное место в этике Прокоповича было отведено учению о гармонии души и тела; не отвергая в принципе человеческих страстей, Прокопович настаивал на том, что они должны находиться под бдительным контролем разума. Главными среди страстей считались любовь и дружба. Рационализированная апология страстей провоцировала высказывания, находившиеся в противоречии с бытовыми привычками того времени, которые подпитывались традициями православия. Прокопович допускал возможность заключения брака с иноверцами, осуждал монашество, не был склонен ограничивать количество по-

вторных браков, настаивал на равенстве в правах женщины и мужчины.

Обретение счастья он связывал с удовлетворением потребностей, что, очевидно, могло произойти лишь по достижении определенного уровня жизненных благ. Потребности делились им на личные и государственные, причем последним отдавалось явное предпочтение. Нужда, бедность, ограниченность в средствах, по мнению Прокоповича, несовместимы с человеческим счастьем, так что накопление богатства, таким образом, получало дополнительную нравственную санкцию. Труд и личные заслуги являются мерилом чести и достоинства, что в идеале должно было найти отражение в петровской «Табели о рангах». Российская действительность не могла служить, однако, убедительным примером верности взглядов Прокоповича, поэтому он основные свои надежды возлагал на века грядущие, когда государство будет более просвященным и справедливым. Впрочем, Прокопович не принадлежал к приверженцам равенства. Деление людей на богатых и бедных он считал вполне соответствующим естественному порядку вещей, хотя и осуждал жестокое обращение с крепостными[1].

Прокопович теоретически обосновывал петровские реформы в своих сочинениях: «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Розыск исторический», опираясь как на западноевропейские источники (Ю. Липсий, Г. Гроций), так и на русские и славянские (Ф. Сафонович, И. Гизель, Никоновский свод, С. Курбатов, Ф. Грибоедов, А. Лызлов).

Применив теорию естественного права к русской государственности вообще и к интересам петровской администрации в частности, Прокопович создал вариант теории просвещенного абсолютизма. Согласно этой теории, государство, являющееся выразителем интересов всех без исключения подданных, под руководством просвещенного монарха обеспечивает общественное благо («всенародную пользу», если говорить словами Прокоповича) как нынешнего, так и грядущих поколений. Государственность необходима для гармонизации свободной игры человеческих страстей, которые, в силу недостаточной развитости у большинства разума, ввергают общество в опасность саморазложения. Выводя гражданское право из права семейного, Прокопович при этом апеллировал к Священному Писанию. Во взглядах на устройство общества Прокопович придерживался идей теории естественного договора. Но, в отличие от немецкого теоретика С. Пуфендорфа (впрочем, также пытавшегося с помощью этой теории оправдать абсолютистские порядки), такой договор понимался сугубо односторонне, как не имеющий возвратной силы. Перед лицом верховной власти, наделенной абсолютными полномочиями, отдельный гражданин превращался, по сути дела, в ничто.

Основные положения «Правды воли монаршей», сочинения, послужившего обоснованием российского абсолютизма, сводятся к следующему: светская государственная власть обладает верховенством, она повинуется только Богу и никаким — ни человеческим, ни церковным — нормам. Если довести мысли Прокоповича до логического конца, то подданные вообще не имеют никаких прав: они обязаны беспрекословно исполнять волю монарха, и делать это даже в том случае, если на троне окажется закоренелый злодей, далекий от устремлений к общественному благу. Отсюда самодержавие приобретает черты азиатского деспотизма. Теоретически Прокопович, правда, допускал возможность конституционной монархии, не случайно в его библиотеке хранились законы (статуты) и конституции различных стран.

Принцип параллелизма светской и духовной власти, который в начале XVIII в. находил своих приверженцев среди иерархов церкви и православного населения, Прокопович подверг тотальной критике.

Как богослов, он находился под сильным влиянием протестантской схоластики XVII в., которая, в свою очередь, восходит к сподвижнику М. Лютера — Ф. Меланхтону. Прокопович настаивал на исключительном значении Священного Писания в делах веры. Авторитет церковных соборов он явно умалял, да и сама церковь понималась в его трудах как

---

[1] Так, в «Первом учении отроком» (Спб., 1723) он советовал помещикам крепостных «наказывать отечески и с намерением исправления их, а не для наущения сердца свирепого, не отягощать безмерно должной службы их или работы, с крестьян лишних податей не имать» (С. 14).

своеобразное общество христианской взаимопомощи. Широкий резонанс в православных кругах вызвало написанное им в 1712 г. на русском языке сочинение «Распря Павла и Петра об иге неудобоносимом» (в собрании богословских работ Прокоповича ему соответствуют VI и VII трактаты о человеке невинном и падшем). Сочинение это, проникнутое мрачным мировоззренческим пессимизмом, встретило резкий отпор со стороны иначе мыслящих богословов, Феофилакта Лопатинского и Маркелла Родышевского. Первый написал против него специальный трактат «Иго Господне благо и бремя Его легко», где в соответствии с православной традицией доказывал, что человек получает спасение не одной верой, но и добрыми делами. В XVIII в. богословская доктрина Прокоповича с незначительными модификациями была принята в качестве официальной, хотя пассивная оппозиция к ней существовала как в верхах русской иерархии, так и среди верующих.

При всех своих недостатках Прокопович, несомненно, имеет заслуги перед отечественной культурой. Рационалистическое отношение к действительности, стремление подвергнуть все окружающее нелицеприятному суду разума, пропаганда передовых философских и социологических воззрений — все эти элементы его учения нашли свое развитие в трудах представителей русской философской мысли второй половины XVIII в.

3. Митрополит Платон и «ученое монашество»

После петровских реформ в России широкое распространение получила светская, секулярная культура. Этому процессу в какой-то мере способствовала также деятельность ряда высших иерархов православной церкви. Феофан Прокопович, миропонимание которого формировалось во многом под влиянием западноевропейской культуры, признавал право на личное, «интимное и жизненное понимание христианства»[1], апеллировал к естественному разуму. Историки русской церкви Е. Е. Голубинский и А. В. Карташев связывали его «Духовный регламент» (1721) с началом нового этапа в развитии русской религиозной мысли.

Однако рационалистическая доктрина Феофана Прокоповича, несвободная к тому же от лютеранского влияния, не могла полностью удовлетворить последующее поколение русских православных богословов — «ученых монахов», таких, как митрополит Московский Платон (Левшин) (1737—1812) и его единомышленники Феофилакт (Горский) (ум. 1788), Евгений (Булгар) (1715—1806), Амвросий (Подобедов) (1742—1818), Евгений (Болховитинов) (1767—1837), Георгий (Конисский) (1717—1795), Тихон Задонский (1724—1783), Паисий Величковский (1722—1795) и др.

Вслед за Димитрием Ростовским, указывавшем на «крест терпения, страдания и мужества», в котором надо всегда пребывать, ибо только со страждущими остается ныне Христос[2], богословы второй половины XVIII в. обосновывали не просто личное, а «самоотверженно»-личное право на творческое самовыражение по образу и подобию Христа.

В истории русской богословской мысли этот период ознаменовал собой новый этап, когда западноевропейские влияния дополнялись святоотческими и исихастными идеями, в результате чего мистическое «религиозное любомудрие» в России обрело собственный голос. В основу богословских взглядов этого направления была положена святоотческая идея самоотвержения от своего «я», или обязательного «умирания в себе». Она была тесно связана с апофатическим (отрицательным) толкованием бытия Бога как не поддающейся описанию мистической сущности, из чего вытекало представление о темной «бездне» мирского, греховного «я». Принципы апофатического богословия, таким образом, применялись к своеобразной трактовке человека как непостижимой тайны («бездны»). Эта трактовка позднее нашла выражение в творчестве ряда русских религиозных мыслителей XIX в., в частности Ф. И. Тютчева и Ф. М. Достоевского.

[1] *Тареев М. М.* Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. С. 101.

[2] См.: *Св. Димитрий Ростовский.* Духовный алфавит. М. [1993]. С. 208—209.

Несомненным лидером «ученых монахов» был Платон (в миру Петр Егорович Левшин). В 1758 г. он окончил московскую Славяно-греко-латинскую академию и принял монашество. Уже первый его философско-богословский труд «Катехизис» (1757—1758, издан в 1781 г. в двух томах) отличался оригинальным осмыслением православной догматики. Молодой Платон стал одним из авторитетных представителей русской религиозной метафизики. Как церковный деятель он прошел путь от префекта и учителя философии Троицкой Лаврской семинарии до законоучителя цесаревича Павла, от посвящения в архимандриты Сергиевой лавры (1766) к сану митрополита Московского (1787). Одновременно с московской кафедрой Платон берет под свой протекторат Славяно-греко-латинскую академию.

Ректор академии, выпускник Геттингенского университета, Дамаскин (Семенов-Руднев) в 1779—1781 гг. издал 9 томов сочинений Платона, которые затем были дополнены еще 11 томами (20-й том вышел в 1806). Появилось несколько отдельных изданий его самого известного произведения «Православное учение, или Сокращенная христианская богословия» (1-е изд. — 1765), в том числе на латинском, немецком, английском, французском, голландском и греческом языках. Своеобразным апофеозом прижизненного признания Платона стала «связка» (fasciculus) писем к нему от русских и европейских ученых, изданная на латинском языке в 1776 г. для опровержения «несправедливых» толков о низком уровне православной «учености».

Многие выдающиеся современники Платона считали его крупным религиозным мыслителем. Тихон Задонский, Георгий (Конисский), Евгений (Булгар), Филарет (Дроздов) весьма высоко ценили творческий мир митрополита. Вслед за Вольтером и Дидро Н. И. Новиков и А. Н. Радищев сравнивали его с древнегреческим Платоном. Поэты Г. Р. Державин, Е. И. Костров, В. А. Жуковский, И. М. Долгоруков посвятили ему специальные стихотворения.

Христианский принцип «распятия миром» у Платона выступал в качестве своеобразного императива духовного совершенствования индивида — «стяжания благодати». Нравственный идеал Платона чужд «суетливому» существованию человека в миру. Какими бы ни были внешние обстоятельства, противостоящие подвигу самоотвержения от всего «не надлежащего до неба», существует, считал он, нравственный идеал, противостоящий суете, мирскому тщеславию и корыстолюбию.

Трактуя традиционную для христианской антропологии проблему души и тела, Платон отнюдь не склонен был винить во всех страданиях человека тело как «темницу души»: «Тело само собою не грешит, ибо есть только машина души; а страдает тело, когда беснуется душа»[1].

Для анализа философско-богословских аспектов творчества «ученых монахов» значительный интерес представляют такие их произведения, как «Катехизис» и проповеди Платона, «Doctrina» и неизданная переписка Феофилакта (Горского), «Об истинном христианстве» Тихона Задонского, «Об умной и внутренней молитве» Паисия Величковского, «Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета» Амвросия (Подобедова), «Рассуждение против ужасов смерти» Евгения (Булгара), «Записки на книгу Бытия» и проповеди Филарета (Дроздова), «Натурфилософия» Георгия (Конисского) и «Лекции по анагогии» Евгения (Болховитинова). В этих трудах христианская метафизика нашла выражение прежде всего в истолковании проблем бытия и мышления, отношения человека к Богу, миру и его проявлениям. К «онтологическому» кругу вопросов тяготели Платон, Феофилакт, Тихон Задонский, Паисий Величковский, Евгений (Булгар), Георгий (Конисский), Филарет, к «гносеологическому» — Амвросий и Евгений (Болховитинов). Впрочем, это деление довольно условно, ибо указанные мыслители не придерживались классификации и «чистоты» метафизического знания. Более того, многие философско-богословские вопросы рассматривались «учеными монахами» в своеобразном антропоцентрическом аспекте. Так, бытие индивида, с их точки зрения, предполагало свою противоположность — конкретное «ничто». «В плотском рождении, — рассуждал Платон, — мы из

---

[1] *Платон (Левшин).* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М., 1996. С. 155.

небытия приходим в бытие, и быв ничто, приемлем существо, и приходим в союз прочих тварей... в духовном рождении также мы из небытия приходим в бытие. И в сем заключается таинство. Ибо человек, коего разум потемнен, сердце развращено, есть как бы не человек, есть как бы ничто пред очами Божиими... А в таковом небытии оправдания Божиего мы подвержены всей тягости гнева Всемогущего: следовательно, таковое состояние есть горестнее самого небытия...»[1]

Платон апеллировал к неслиянно-антиномическому единству («таинству») «бытия-ничто». Эту установку он сохранил и в своих последних трудах. В «Слове на 1806 год» он писал, что «нечисть есть и самый источник жизни нашей»[2], который не допускает никакой положительной аналогии мышления и бытия, столь свойственной иным светским авторам. Образ «нечисти» предполагает здесь аллегорию нечистого («мутного», «соленого», «отвратительного») потока «житейского моря», лежащего во грехе. В то же время дар жизни, как таковой, идущий от Бога, уподобляется Платоном «воде сладкой», «источнику чистому». Однако обстоятельства существования человека в мире неизбежно замутняют этот источник — сладкая вода смешивается с нечистой и соленой; чистый источник, освященный Богом, теряет свою «приятность и сладость». Вот так течет время и осуществляется бытие, заключает Платон: «Течет время непрестанно, яко приснотекущая вода, и после упадает в бездну вечности, и в ней скрывается»[3].

Онтология Платона строится на признании непознаваемой тайны бытия и человека. Рожденный чистым и непорочным, человек неизбежно подхватывается затем мутным потоком житейского бытия и под влиянием дурного воспитания и нечистой совести уже не может очиститься. Это и есть вечный антиномический круговорот бытия и включенного в него человека, спасительный выход из которого усматривается в искупительной жертве Христа, подающей надежду на очищение.

Вслед за Димитрием Ростовским Платон, Тихон и Филарет называли этот апофатически-таинственный подход к онтологической и гносеологической проблематике «внутренним крестом»[4], невыносимым для секулярного самовыражения из-за своего «безумия», т. е. недоступности для формально-логического понимания. Здесь проявился своеобразный, неаристотелевский, «закон тождества», предполагающий непротиворечивую последовательность неслиянно-антиномических суждений на основе анагогического метода (т. е. синтетического познания, базирующегося на таинственной, мистической связи познающего с познаваемым). Складывались новые формы православного мышления, которые Платон называл «okололичностями» — с их «простыми» и «мистическими» (неслиянно-антиномическими) характеристиками, как уточнял Евгений (Болховитинов) в своих «Лекциях об анагогии». Этот духовный метод, сторонниками которого были, по существу, все «ученые монахи», проистекал из антиномической неразрешимости проблемы бытия греховного «я». Христианство «такие содержит истины, которые хотя для знания человеческого нужны, однако единым светом естества познаны быть не могут», — отмечал Амвросий[5].

Вместе с тем анагогический метод предполагал некую свободу самоотвержения от любого «мысленного абсолютизма», преклонения перед рациональной (формально-логической) или мистической определенностью, особенно при суждении о положительном Божием «бытии». С этим методом «ученые монахи» как бы обретали духовную свободу от внешнего (объективного) мира по образу и подобию Творца.

«Ученое монашество» в ответ на усиление секулярных тенденций в отечественной культуре пыталось переосмыслить в философско-богословском плане основные понятия и категории светской метафизики, преобразовав их следующим образом: 1) понятие бытия —

---

[1] *Преосв. Платон...* Поучительные слова // Собр. соч. М., 1780. Т. 3. С. 249—250.

[2] *Платон (Левшин).* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 133.

[3] Там же. С. 132.

[4] См., например: Филарета Московского и Коломенского творения. М., 1994. С. 101; *Тихон Задонский.* Творения. М., 1889 (М., 1994). Т. 2. С. 14, 90.

[5] *Амвросий.* Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. М., 1840. С. 2.

в апофатическую «бездну» Бога и «как бы ничто» человека и мира; 2) трактовку положительной аналогии бытия и мышления — в антропоцентрический принцип «как бы ничто»; 3) формально-логический закон тождества — в неаристотелевскую антиномическую концепцию последовательности; 4) любой смыслополагающий и однозначно определенный подход — в полисемантическое, анагогическое «безумие»; 5) традиционные формы светского мышления (понятия и категории) — в полисемантические «около личности»; 6) философско-рационалистический абсолютизм — в таинственную и «богоподобную» свободу «внутреннего креста». Таким образом, был намечен новый путь в развитии русской философско-богословской мысли, который основывался на святоотческой и исихастной традициях, но с принципиальным «ограничением личного познания» при «распятии» на «внутреннем кресте».

Евгений (Булгар) определял философию как самоотверженное «приуготовление к смерти». В «Рассуждении против ужасов смерти» (1806) он писал: «Несчастия и бедствия, которые беспрестанно мы чувствуем по причине страстей, должны принуждать нас переносить смерть великодушно, или еще с веселием, как переселение из тягчайшего плена в приятнейшую и желаемую свободу». «Ученые монахи» исповедовали этот взгляд Евгения, отрекаясь от чрезмерной привязанности к мирской жизни и свету личного самовыражения — во имя «умения умирать во грехе», умирать по образу и подобию Христа[1].

Школа Платона (Левшина) не привнесла в русскую мысль оформленной системы взглядов, так как избегала порабощения любой «буквой» учености. Этим объясняется ее особое внимание к исихазму — возникшему в Византии нравственно-аскетическому учению о пути единения человека с Богом (с помощью прежде всего внутренней сосредоточенности и духовной молитвы). Платон дал свою исихастную редакцию «Жития Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца», возобновил почитание в Лавре Максима Грека, благословил в 1792 г. восстановление Оптиной пустыни.

[1] См.: *Платон (Левшин).* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 340 (Приложения).

«Иосифлянское» служение Платона государству не помешало ему при помощи апостольского «распятия миром» принять участие в возрождении «нестяжательной» традиции святости и, более того, стать одним из первых старцев в центральной России, освобождаясь «от всех молв и попечений, и пристрастий этого мира» ради «тайного Божественного вдохновения»[2].

Древнерусское исихастное по своему характеру «безмолвие» и «умное делание» рано или поздно давало о себе знать на «крестном» жизненном пути «ученых монахов». Все они, как правило, стремились провести свои последние годы в молитвенном уединении «солипсического опыта», по определению А. Ф. Лосева, т. е. со-бытия как бы один на один с Богом[3].

Религиозно-философские идеи «ученых монахов» второй половины XVIII в., особенно касающиеся «таинства» человеческого бытия, нашли отражение в сочинениях ряда русских философов и богословов XIX—XX вв.

4. Философские идеи в старообрядчестве

В середине XVII в. в российском обществе произошел церковный раскол. Причиной раскола стала попытка патриарха Никона и его преемников при активном участии царя Алексея Михайловича произвести преобразование богослужебной практики русской церкви, полностью уподобив ее восточным православным церквам или, как тогда говорили, «греческой церкви». Необходимость этого преобразования, по мнению реформаторов, была вызвана тем, что в России, вследствие невежества, неграмотности и вмешательства «ересеучителей», произошли существенные искажения в церковных книгах и в формах богослужения.

Идея унификации была подана Никону (еще архимандриту) иерусалимским патриархом Паисием в 1649 г. и поддержана некоторыми дру-

[2] *Паисий Величковский.* Об умной и внутренней молитве. М., 1902. С. 37, 38.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 516.

гими греческими иерархами. Став патриархом, уже через год, в 1653 г., Никон единоличным решением разослал по московским церквам распоряжение, предписывавшее изображать крестное знамение не двумя, а тремя пальцами, что вызвало резкое осуждение многих священнослужителей, в том числе протопопов Ивана Неронова и Аввакума. На следующий год (1654) Никон добивается согласия церковного собора на исправление богослужебных книг по «древним славянским и греческим образцам». Однако никоновские «справщики» Арсений Грек, Епифаний Славинецкий и другие выпускники латинских и униатских учебных заведений использовали вместо древних современные греческие книги, отпечатанные в Венеции и других западных городах. Эти не пользовавшиеся доверием тексты воспроизводили все изменения, происшедшие в греческой церкви после крещения Руси, что повлекло за собой отказ от многих древних церковных установлений.

В ряде случаев реформаторы затронули церковные установления, которым придавалась особая значимость: считалось, что двоеперстное сложение при крестном знамении выражало в знаково-символической форме догмат о двух естествах во Христе-Богочеловеке и изменение формы обряда воспринималось как изменение символизируемого им догматического учения. Реформаторы исходили из тезиса, что вводимые ими греческие образцы богослужения — древнейшие и непогрешимые, установленные самими апостолами.

Некоторые исследователи видят в расколе столкновение традиционного византийско-русского мышления, стремящегося к познанию истины умом и сердцем в их единстве, с новоевропейским рационализмом. Другие авторы полагают, что в расколе проявилась коллизия не невежества и интеллекта, а интеллекта и духа: для Симеона Полоцкого главнее — внешняя мудрость, а для Аввакума — нравственное совершенство.

Никоновская реформа проводилась крайне жесткими, авторитарными мерами. Вековые церковные традиции объявлялись еретичеством и грубыми заблуждениями, использование старых обрядов воспрещалось под угрозой наказаний. В 1667 г. Большой Московский собор с участием двух греческих патриархов осудил древнюю церковную традицию и подверг анафеме ее защитников — старообрядцев. Значительная часть духовенства, предводительствуемая протопопом Аввакумом, который стал символом старообрядчества, не сочла возможным подчиниться властям в том, что представлялось им злоумышленным искажением «древлего благочестия». Старообрядцы именовали себя православными христианами, желая подчеркнуть, что, с их точки зрения, не они, а реформаторы («никониане») отделились от истинного православия.

Старообрядчество стало одним из своеобразных феноменов в истории не только православия, но и всей русской культуры. О его влиянии на духовную жизнь русского народа говорит хотя бы тот факт, что старообрядцами в дореволюционный период было около 10 % населения России. Будучи в основе своего мировоззрения религиозным движением, старообрядчество создало свой особый мир, где помимо древлеправославного вероучения хранится традиционный уклад жизни со своей этикой, эстетикой, традициями, бытом, искусствами и ремеслами. Этот мир всегда существовал несколько обособленно, изолированно от российского общества, которое под влиянием начатых Петром I преобразований стремительно секуляризовывалось, порывало с религиозными традициями и устоями старины.

Мир старообрядчества привлекал внимание многих русских мыслителей, религиозных деятелей и философов, пытавшихся со своих позиций понять это явление. Исторически первыми авторами исследований о старообрядчестве были богословы господствовавшей церкви, чьей задачей было «обличение неправды раскольнической» (как и называлось одно из их сочинений). Они не ставили себе цели уяснить религиозно-философские основания староверия и вели полемику в области церковной истории и канонического права. Среди антистарообрядческих авторов следует упомянуть митрополитов Димитрия Ростовского, Платона (Левшина), Филарета (Дроздова), Н. И. Субботина, Павла Прусского, П. С. Смирнова, И. Ф. Нильского. К концу XIX в. появляются более объективные исследования, например И. М. Громогласова.

Богословы официальной церкви, не пытаясь заниматься философскими исследованиями старообрядчества, хорошо владели источниками, досконально знали тексты старообрядческих сочинений. Представители светской мысли, русские философы, напротив, стремились выстроить самые разнообразные философско-мировоззренческие концепции о сущности старообрядчества, но значительно меньше изучали собственно старообрядческую доктринальную литературу.

В середине XIX в. возникла теория, истолковывавшая старообрядчество как народно-демократическое движение, лишь внешне облеченное в религиозную форму, выражающее борьбу земства против централизации государственной власти, в защиту прав местного самоуправления. Эта теория получила развитие в трудах А. П. Щапова, В. В. Андреева, В. И. Кельсиева, А. С. Пругавина и др. А. И. Герцен попытался даже организовать среди старообрядцев революционную пропаганду, что, впрочем, закончилось полной неудачей. Славянофилы не занимались специальным анализом старообрядчества, но по ряду рассуждений И. В. Киреевского, А. С. Хомякова видно, что для них оно было прежде всего отступлением от православия и поэтому явлением отрицательным. В более поздний период жизни Хомяков давал позитивную оценку творческому духу русского народа, раскрывавшемуся в старообрядчестве.

Не раз обращался к теме старообрядчества В. В. Розанов. В частности, в работе «Психология русского раскола» он отмечал, что основная противоположность состоит в том, что староверие ощущает древнюю церковь как живую реальность и стремится к целостному воспроизведению этой реальности, а господствующая церковь пытается разделять эту целостность на «главное» и «второстепенное», мысля по аналогии с протестантской богословской и церковно-исторической наукой.

Если Розанов полагал, что рационалистическое богословие синодальной церкви близко по духу к протестантизму, то В. С. Соловьев в работе «О русском народном расколе» утверждал, что как раз старообрядчество — это одна из форм протестантства. Европейский протестантизм отделяется от Вселенской церкви ради личного убеждения, а староверы, по Соловьеву, ради местных преданий. Те и другие ставят человеческое, временное, местное выше божественного и вечного. Следует учитывать, что эта работа была написана на том этапе творчества философа, когда он был увлечен идеей воссоединения православия с католицизмом и даже причины разделения между ними относил к «местным преданиям». В другой работе — «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться?» — Соловьев подчеркивал, что старообрядчество было реакцией на авторитаризм Никона, церковной иерархии, не находивших нужным считаться с мнением народа.

Среди других авторов, по-разному касавшихся тем раскола и старообрядчества, следует назвать Н. С. Лескова, П. И. Мельникова-Печерского (оба писателя, состоя на государственной службе, занимались старообрядческим вопросом, причем последний был и организатором массовых гонений старообрядцев), Н. И. Костомарова, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, Е. Е. Голубинского, Н. Ф. Каптерева. Свои взгляды на причины раскола излагают Г. В. Флоровский в «Путях русского богословия», В. В. Зеньковский в «Истории русской философии», А. В. Карташев в «Очерках по истории Русской Церкви» и в работе «Смысл старообрядчества».

Сравнительно недавно появилось фундаментальное исследование С. А. Зеньковского «Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века» (Мюнхен, 1970; 2-е изд. М., 1995). Автор полагает, что раскол в значительной мере был подготовлен некоторыми процессами в духовной жизни России XVII в. С одной стороны, неумеренный оптимизм и завышенные ожидания тех, кто верил, что в Москве — Третьем Риме — вот-вот воплотится во всей полноте идеал православного царства, а с другой стороны, пессимистические настроения среди части аскетов-отшельников, полагавших, что вскоре в мир придет антихрист, столкнулись с грубой ломкой устоев русской церковной жизни в ходе никоновской реформы. Для оптимистов это стало крахом всех надежд, падением последней православной державы, для пессимистов — реализацией их мрачных предчувствий.

На протяжении трех веков между представителями господствующей церкви и старооб-

рядцами продолжалась активная полемика, породившая обширный корпус старообрядческих сочинений. Но насколько старообрядческая письменность представляет интерес при изучении истории русской философии? Действительно, старообрядческие авторы никогда не ставили себе целью разработать ту или иную философскую доктрину. Тем не менее старообрядческая книжность содержит представляющие интерес религиозно-философские аспекты. Ее можно считать своеобразным ключом к изучению византийско-русской религиозно-философской мысли более раннего периода, поскольку староверы стремились избегать внесения принципиальных изменений в мировоззрение, унаследованное от предков. В то же время старообрядческая литература — это не простое компилирование, собирание цитат. В новых условиях требовался синтез знаний прошлого и их определенное творческое развитие.

Наиболее плодотворным в старообрядчестве с точки зрения истории русской философии можно считать XVIII век. В первые десятилетия староверие было прежде всего оппозицией церковным нововведениям, богословствование первых староверов было только защитой церковной традиции и критикой реформы. Они были уверены в скором разрешении религиозного кризиса: или путем возвращения властей к «древлему благочестию», или, наоборот, в результате наступления ожидаемого со дня на день конца света. Но к концу XVII — началу XVIII в. стало ясно, что существующее положение продлится на неопределенный период времени. Обостряется необходимость решения применительно к новой ситуации множества проблем как богословского, так и религиозно-философского, мировоззренческого плана.

Одним из видных старообрядческих мыслителей следует признать *Андрея Денисова* (1674—1730), настоятеля Выговской пустыни, старообрядческого беспоповского монастыря на реке Выг. А. Денисов был высокообразованным человеком. Он изучал философию, богословие и риторику в Киевской духовной академии; является автором знаменитых «Поморских ответов» (1723), книги, написанной в ответ на 106 вопросов синодального миссионера. «Поморские ответы» стали наиболее удачным, стройным и полным изложением основных воззрений староверов и получили широкое распространение. А. Денисов считается также автором «Диаконовых ответов» (1719), составленных от имени старообрядцев Нижегородчины. Брат А. Денисова — *Семен Денисов* (1682—1741) также был видным деятелем староверия, его перу принадлежат «История об отцах и страдальцах соловецких» и «Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древнецерковное благочестие» — собрание жизнеописаний подвижников староверия. Еще одно выдающееся сочинение XVIII в., «Щит веры», было написано неизвестным автором-беспоповцем в ответ на 382 вопроса староверов-поповцев.

Никоновская реформа затрагивала прежде всего богослужебную практику — тексты книг, формы совершения священнодействий, т. е. внешне имела не теоретический, а практический характер. Тем не менее полемическое обсуждение ее содержания и последствий выводило старообрядческих мыслителей на проблемы религиозно-философского характера. В первую очередь они касались осмысления связи идеального и материального начал, формы и содержания в бытии церкви.

В соответствии с религиозно-философскими воззрениями, принятыми в православии и унаследованными староверческими книжниками, церковные таинства, священнодействия суть особого рода символы, точки соприкосновения, встречи двух миров: мира сверхъестественного, трансцендентного и мира сотворенного, земного. Божественная благодать является людям в определенных видимых формах, что связано с двойственной природой человека, состоящего из души и тела. Старообрядческая мысль особо подчеркивала, что сверхъестественное является в мир в строго определенных внешних формах священнодействий.

Весь материальный мир в своем величии и гармоничности несет в себе свидетельство о Творце. Подобно этому, полагает автор «Щита веры», любое действие раскрывает собой природу действовавшего, любой предмет отображает сущность того, кто его создал. Внутренняя природа субъекта раскрывается в его внешних действиях. Именно поэтому

изменение или искажение внешних форм не может не быть связано с переменой сущности, содержания. Внешние формы не обладают абсолютной свободой, возможностью произвольно изменяться, оставаясь тождественными по своему содержанию. Здесь мы можем говорить о своеобразных чертах «всеединства» в мировоззрении староверческих книжников. Любая часть есть часть целого, и ее изменение есть изменение всего объекта в целом.

Исходя из этого, старообрядцы считали несостоятельным утверждение, что реформа не затронула сущности священнодействий, изменив «только» формы их совершения. Искажение форм, по их мнению, и есть внешнее, очевидное доказательство перемены в сущности, ибо то и другое взаимосвязано. Конечно, случайные погрешности «от неведения или забвением человеческим» — неизбежный спутник несовершенной человеческой природы. И исправление этих ошибок является постоянным и необходимым процессом. Другое дело, если происходит не случайная ошибка, а сознательное искажение форм богопочитания, тогда внешнее изменение сопряжено с переменой сущности, с утратой божественной благодати.

Немаловажным элементом для старообрядческого учения является представление о единстве вербальных (словесных) и невербальных форм выражения содержания. Эта идея восходит еще ко времени патристики, к иконоборческим спорам. Как отмечается в «Диаконовых ответах», евангелисты рассказывают о жизни Христа в словесном повествовании, а иконописцы изображают ее через живопись. Те и другие в разных формах излагают по сути одно и то же. Единая христианская истина выражается во множестве гармонично сосуществующих вербальных и невербальных форм. Христианство не сводится к словесному учению, к теоретической доктрине — это полнота бытия церкви, общения земного и трансцендентного во всем многообразии знаково-символических форм. А. Денисов в «Поморских ответах» особо подчеркивает разнообразие этих форм, сравнивая их с различными драгоценными камнями, складывающимися в единое украшение церкви.

Исследование старообрядческих сочинений опровергает расхожее представление о том, что для старообрядчества характерна мертвая статичность и абсолютное неприятие нововведений. Если представитель схоластического европейского мышления, оценивая то или иное изменение, определял, так сказать, его «величину», т. е. относится ли оно к «существенной» или «несущественной» области, то для старообрядческой мысли главным было не то, в какой сфере и в каком размере произошло изменение, а способно оно согласоваться с общей гармонией или же нарушает ее. Но если достаточно серьезные и важные перемены совершаются оправданно, по необходимости, и не разрушают строй бытия, то они имеют право на существование.

Проблематика связи формы и содержания обсуждалась в XVIII в. во внутристарообрядческой полемике между беспоповцами и поповцами. Поповцы, принимая переходящих от господствующей церкви священнослужителей, надеялись таким образом восстановить полноту церковной жизни, утраченную после того, как старообрядчество оказалось без епископов. В полемике с реформаторами центральным в философском смысле был вопрос о том, насколько изменение форм повлияло на сущность церкви. В споре беспоповцев и поповцев происходит обсуждение как бы обратной проблемы: насколько тождество форм свидетельствует о тождестве сущности?

Поповцы надеялись, восстановив в прежнем облике дониконовские формы бытия церкви, сохранить и ее мистическую сущность. Беспоповцы же полагали, что происшедшая церковная катастрофа имеет необратимый характер. Они возражали поповцам, приводя примеры того, как при близости внешних форм сходные явления имеют различную сущность. При этом они считали, что сама идеальная сущность, будучи первичной, может восполнять вынужденно утраченные формы церковной жизни (учение о «духовном причастии» при отсутствии литургии и причастия, как таковых, вследствие отсутствия у беспоповцев духовенства).

Обсуждая проблемы формы и содержания церковных таинств, автор старообрядческого трактата конца XVIII в. «Меч духовный» *Алексей Самойлович* использует аристотелевское учение о четырех причинах: действительной, материальной, формальной и целевой

(«кончательной»). Применяя его для анализа таинств крещения и евхаристии, совершаемых в никонианской церкви, он приходит к выводу, что поскольку не соблюдаются необходимые условия возникновения первых трех причин, то четвертая, целевая, остается недостигнутой, таинство в сущностном, мистическом смысле не совершается. При этом автор распространяет учение о четырех причинах не только на церковные священнодействия, но и на «все вещи», рассматривая его как фундаментальный философский принцип.

В гносеологической области идеологи старообрядчества затрагивают проблемы истины и ее критериев, а также отношения личности и авторитета. Последствием церковного конфликта было возникновение необходимости выяснить пределы повиновения христианина церковной иерархии и способности человека самостоятельно судить, что есть истина, а что ей противоречит. До раскола авторитет церковного предания и авторитет церковной иерархии пребывали в согласии. Теперь в глазах ревнителей «древлего благочестия» эти авторитеты оказались в противоречии, и каждому человеку необходимо было сделать личный осознанный выбор, определить, какую позицию занять в этом конфликте.

Православная традиция, унаследованная старообрядчеством, в отличие от католицизма, не разделяла церковь на «учащую» — духовенство и «учимую» — мирян и не присваивала первой безраздельной власти в определении истинности вероучения. Старообрядческие идеологи неоднократно ссылались на слова Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника о том, что паства, миряне могут и обязаны не подчиниться авторитету церковных иерархов, уклонившихся от православной истины. Таким образом, предполагалось, что каждый человек наделен достаточными познающими способностями, чтобы различить истину от заблуждения.

Каковы же были, по старообрядческим представлениям, основные критерии истины, принципы ее различения от ошибочных суждений? Следует отметить, что для старообрядческих мыслителей познание — это прежде всего познание религиозных истин, связанных с отношениями между Богом и человеком, имеющих иную природу, чем знания о земном мире. Непременным условием этого познания считалось личное духовное совершенство, святость. Поэтому одним из критериев истинности учения признавалась личная праведность автора. Однако в «Поморских ответах» делалась оговорка в отношении вновь открытых сочинений. Они могут быть и подложными, поэтому авторство должно быть проверено. Более того, в «Щите веры» приводились примеры из истории древней церкви, когда и признанные святые впадали в заблуждения. Исходя из этого, считалось, что истинность доктрины или утверждения определяется и по тому, насколько они согласуются с христианским учением в целом. Важным критерием истины считалась внутренняя непротиворечивость, отсутствие взаимоисключающих, логически несоединимых элементов в суждении.

А. Денисов затронул в «Поморских ответах» проблему критерия истины применительно к факту существования множества вероисповеданий, претендующих на обладание истиной, а также проблему соотношения между истинами науки и истинами веры. Реформаторы прибегали к своего рода аргументам «от авторитета науки», утверждая, что переводчики и филологи, проводившие подготовку реформы, обосновали необходимость «исправления ошибок» в церковных текстах по выверенному ими эталону. Денисов отмечал, что в Европе имеется множество взаимно противоречивых философских учений, однако философы, светские ученые оказались неспособны прийти к общепризнанному знанию о Боге. Поэтому в делах веры, по его мнению, путеводителем познания служит свет откровения, а безрелигиозная наука, вторгаясь в принципиально недоступную ей область, способна только внести сумятицу. Светская наука, считал он, не должна вмешиваться в церковную жизнь, давать указания по исправлению учения и традиций церкви.

Проблематика изучения и истолкования текстов получила большое развитие в старообрядческой литературе, особенно в рамках полемики между самими староверами. Полемизирующие стороны пользовались одними и теми же текстами православно-христианской традиции. При обсуждении какого-либо

конкретного вопроса спорящие стороны приводили для подтверждения своей правоты различные церковные каноны, правила, выдержки из Библии и творений святых отцов. Но в огромном массиве писаний, постановлений соборов и примеров из жизни церкви оппоненты отыскивали те, которые, по их мнению, подтверждали их позиции, подчас противоположные друг другу. Коллизии подобного рода приводили к необходимости исследования внутреннего смысла и границ применимости текстов, поскольку механическим комбинированием цитат, начетничеством в худшем смысле слова можно было «доказать» все, что угодно. Таким образом, сам характер внутристарообрядческой полемики стимулировал разработку герменевтических принципов, развитие методики понимания, истолкования текстов и изучения взаимосвязи текста с контекстом.

Автор «Щита веры» формулирует и применяет принцип изучения исторического и смыслового контекста для понимания текста. Чтобы применять церковные каноны и правила, следует предварительно уяснить, в какое время, в какой ситуации, с какой целью были они приняты, и сопоставить этот «контекст» с условиями разрешаемой проблемы. Использование этого принципа не ограничивается сферой церковного (канонического) права. Любой текст, в том числе библейский, будучи вырван из контекста, может быть истолкован ошибочно, чему есть многочисленные примеры в истории христианской мысли, утверждает старообрядческий книжник. Следовательно, любое отдельное положение должно истолковываться в сопоставлении с общим смыслом православно-христианского учения. Средневековая религиозная мысль стремилась к максимальной деиндивидуализации, устранению субъективных, личных особенностей автора ради сохранения единства учения. Отсюда и делался вывод, что самым верным пониманием любого ортодоксального текста является то, которое в наибольшей мере согласуется с общими истинами вероучения.

Другой важной проблемой для старообрядческой литературы была проблема соотношения буквального и иносказательного, аллегорического понимания религиозных текстов. В первую очередь это было связано с эсхатологическими темами, с толкованиями Откровения апостола Иоанна Богослова, апокалипсические пророчества которого о последних временах беспоповцы полагали уже осуществляющимися. Строгий буквализм никогда не был характерен для православной мысли. В то же время неограниченное применение аллегорических истолкований грозило утратой смыслового единства в потоке произвольных фантазий. Поэтому автор «Щита веры» полагает, что обращение к иносказательным толкованиям оправдано в тех случаях, когда буквальное понимание оказывается невозможным, заводит в тупик. Вообще же следует признать, что некоторых старообрядческих авторов радикального направления приемы иносказательного толкования Священного Писания приводили к довольно фантастическим построениям.

Старообрядческая мысль представляет один из возможных вариантов сосуществования теологии и элементов философствования в рамках традиционалистского мировоззрения, показывает ту грань, за которой это сосуществование переходит в процесс секуляризации, рождения светской, освобождающейся от религиозной догматики философии. (В русской религиозно-философской мысли эта проблема была сформулирована намного позднее, чем в средневековой европейской схоластике, и разрешалась иными путями.) А. Денисов и другие авторы прямо говорили, что поскольку познание высших истин связано с личным уровнем святости, духовно-нравственного совершенства, то им самим, людям грешным, не надлежит мудрствовать о том, что могут постичь лишь великие праведники. Но они использовали достижения философии и других наук для апологии своей веры и для критики церковной реформы.

В интеллектуальном плане значение старообрядчества состояло в том, что оно сделало возможным реализацию в новых условиях творческого потенциала, который был накоплен традиционной византийско-русской православной мыслью, причем в самых различных областях: онтологии, гносеологии, историософии. Внешнее давление реформы стимулировало логически и духовно адекватную реакцию этой системы воззрений.

Глава II

Возникновение и развитие светской философии

1. Социально-философские и этические взгляды идеологов петровских реформ (В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир)

К числу идеологов петровских реформ, оставивших заметный след в истории отечественной философии, следует причислить Феофана Прокоповича, В. Н. Татищева и А. Д. Кантемира[1]. Названных мыслителей надо отличать от умеренных сторонников и слабовыраженных противников реформ, каковыми были, например, Иоанникий и Софроний Лихуды, Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский.

Василий Никитич Татищев (1686—1750) происходил из древнего рода, восходящего к князьям Смоленским. Первоначальное образование он получил в Артиллерийской школе Я. В. Брюса, с которым впоследствии поддерживал тесные отношения. С 1712 по 1716 г. жил в различных немецких государствах: Пруссии, Саксонии, Силезии, где изучал инженерное дело, фортификацию, артиллерийское искусство, историю, педагогику, географию, философию, одновременно выполнял ответственные дипломатические поручения. С 1724 по 1726 г. он находился в Швеции, где познакомился с видными деятелями шведской духовной культуры, затем занимал ответственные административные должности, не раз попадал в опалу и умер под домашним арестом в своем имении Болдино.

Татищев был человеком энциклопедически образованным, оставившим заметный след в самых разнообразных сферах духовной деятельности. Помимо «Истории Российской с самых древнейших времен», одной которой уже было бы достаточно, чтобы обессмертить свое имя, Татищев прославился трудами в области естествознания, географии и педагогики. Вместе с тем предпочтение он отдавал социально-политической проблематике, где ему удалось достигнуть серьезных успехов.

Под влиянием просветительской литературы у Татищева сложилось философское мировоззрение, проникнутое духом скептицизма. Его философские взгляды наиболее отчетливо изложены в трактате «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733, опубликован был лишь в 1887 г.). Главным в гуманитарных науках он считал самопознание человека. В качестве инструмента такого познания предлагалось использовать естественный «свет разума». Под добром Татищев понимал «спокойность души или совести», иными словами, спокойное наслаждение материальными и духовными благами мира сего. Подобные принципы способствовали построению конвенциональной (основанной на договорных началах) системы нравственных правил, характерной для просветительской литературы XVIII в. «...Человек, — писал он, — по естеству желает быть благополучен. К благополучию же нашему нужна нам любовь и помощь других, ибо должны мы любовь других заимодательно изъявлять»[2].

Татищев предложил оригинальную классификацию наук, положив в ее основу принцип полезности. Науки он разделил на «нужные», «щегольские», «любопытные» и «вредные». Богословие, причисленное к наукам «телесным» и потому включенное в дисциплины «нужные», трактовалось в пантеистическом ключе, что позволяло рассматривать природу как совокупность проявлений Бога. «Нужные» науки включали в себя множество дисциплин, как-то: логику, физику, химию и др., — одним словом, те, что способствуют материальному благосостоянию и сохранности тела человека. К «щегольским» наукам Татищев отнес различные искусства, к «любопытным» — астрологию, физиогномику и хиромантию. «Вредные» науки включали в себя гадание и колдовство. С историко-философской точки зрения не лишено интереса мнение Татищева о возможности и необходи-

[1] К содружеству ученых, вошедших в отечественную историографию под именем «ученой дружины» (Петра I), принадлежали также Я. В. Брюс, Гавриил Бужинский, А. Волынский и др.

[2] *Татищев В. Н.* Избр. произв. Л., 1979. С. 60.

мости разработки русской философской терминологии.

В вопросе соотношения знания и веры Татищев занимал позицию, вызывавшую непонимание даже у таких во многом индифферентных к православию деятелей, как Петр I и Феофан Прокопович. Первый из них чуть было не отделал защитника «философов эпикуровой секты» своей знаменитой дубиной[1], второй, видимо уповая на силу слова, составил рассуждение о богодухновенности Песни Песней. Действительно, Татищев в своей защите религиозной терпимости нередко прибегал к довольно радикальным для того времени утверждениям: «...умному до веры другого ничто касается и ему равно Лютер ли, Кальвин ли... или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгуется. Ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав и по тому с ним обхождение имеет...»[2].

С возрастом радикализм Татищева заметно сгладился, что нашло отражение в «Духовной» — социально-философском произведении, которое было написано как обращение к сыну. Словно бы вспоминая свою молодость, Татищев писал: «...человек во младости и благополучии мало о законе божии и спасении души своея прилежит, но водим паче помыслами плотскими... Егда же человек приближится к старости или скорби, болезни, беды, напасти и другие горести усмирят плоть его, тогда освобождается дух от порабощения, очистится ум его и примет власть над волею, тогда познает неистовство и пороки юности своея и начнет прилежать о приобретении истинного добра, еже познать волю творца своего и прилежать о знании закона божия...»[3]. И в дальнейшем мысль Татищева балансировала между выдержанным в духе размытой терпимости «Разговором» и едва ли не ортодоксальной «Духовной». Даже в экономических трудах, например в «Рассуждении о беглых», он обращался к аргументам, почерпнутым из Священного Писания[4].

Татищев хорошо знал научную и философскую литературу, использовал в своих трудах сочинения X. Вольфа, Г. Гроция и П. Бейля, ссылался на произведения Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка и др., хотя и считал их небезопасными для общественного спокойствия.

Будучи одним из видных членов «ученой дружины», Татищев вместе с Феофаном Прокоповичем и Кантемиром выступал против традиционной «московской» идеологии и делал все возможное, чтобы не допустить реставрации старых порядков. При всем том он расходился, например, с Феофаном Прокоповичем в понимании сущности и приложимости естественного права, которое выводил из естественных потребностей человека, считая, что от природы каждый индивид стремится к спокойствию и благополучию. Являясь сторонником сильной государственной власти, он тем не менее не ставил знак равенства между ней и абсолютизмом, что отличало социально-политические построения того же Прокоповича.

Государство Татищев понимал как продукт общественного договора; оно должно было стоять на страже общественной пользы и народного блага. Он не считал абсолютную монархию универсальной формой власти, но связывал ее выбор с рядом факторов: географическим положением страны, численностью населения, распространением просвещения в различных слоях общества. Демократия, по его мнению, целесообразна для городов-государств и маленьких республик; аристократическое правление — для небольших государств, чье географическое положение, например остров, исключает внезапное нападение неприятелей; монархия — для обширных континентальных империй. Отличие политической мысли Татищева от многих его современников заключалось в том, что он видел в распространении просвещения средство изменения государственного строя: самодержавная монархия в его представлении непременно должна была эволюционировать в сторону монархии конституционной и представительной.

Начиная с 30-х гг. Татищев вдумчиво изучает проблемы крепостного права, исследует его влияние на производительные силы страны. Сохраняя твердое убеждение в преимуществах наемного труда, он выявляет его ис-

---

[1] См.: *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого. Спб., 1843. Т. 15. С. 211.

[2] *Татищев В. Н.* Избр. произв. С. 87.

[3] Там же. С. 133.

[4] См. там же. С. 381.

торические истоки и приходит к выводу, что «до царя Федора крестьяне были вольные и жили за кем хотели». Полученные знания Татищев постарался применить на практике: в экономических записках 40-х гг. он указывал на то, что помещики не должны забывать о своих обязанностях перед крестьянами, призывал дать им большую экономическую свободу, в частности советовал заменить барщину оброком. После установления режима Бирона мыслитель, оставаясь сторонником реформ, подчеркивал нецелесообразность немедленной отмены крепостного права, полагая, что такое действие повлечет за собой рискованные социальные потрясения.

Сословное деление общества оправдывалось Татищевым, как разделение обязанностей и труда, не противоречащее естественному праву. Реалии Российской империи, с присущей ей известной социальной мобильностью, служили оправданием стремлений Татищева распространить грамотность среди служилых сословий русского общества. Вместе с тем он не одобрял попытки купечества влиться в ряды дворянства. Проявляя интерес к процессу производства материальных благ и их последующего перераспределения, Татищев высоко оценивал и купечество, и непосредственных производителей, считая их создателями национального богатства, однако он опасался усиления финансового капитала, имевшего тенденцию превращаться в капитал паразитический.

«История Российская с самых древнейших времен» была задумана Татищевым как труд фундаментальный, однако изложить в ней свои взгляды на философию истории в виде последовательной концепции ему не удалось. Он придерживался оптимистической теории прогресса человеческого рода, основными вехами которого считал создание письменности, пришествие Христа и изобретение книгопечатания И. Гутенбергом. При этом он полагал, что развитие просвещения приведет к конституционному ограничению самодержавных монархий, росту сознательности подданных, среди которых самое широкое распространение получит философия.

Для России Татищев считал монархию наиболее подходящим способом правления, однако предлагал и некоторые средства ее ограничения, в частности полагал возможным делегировать законодательную власть «общенародию», понимаемому как совокупность привилегированных слоев тогдашнего общества. В 1743 г. он подал в сенат «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном», в котором содержался проект своеобразного двухпалатного парламента, «высшего и другого правительства». Перед смертью Татищев сделал набросок русской конституции, который, впрочем, уничтожил.

Антиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) был сыном молдавского господаря князя Дмитрия Константиновича Кантемира, который, спасаясь от турецкого султана, вместе с семьей бежал в Россию, где стал советником Петра I. Образование, полученное в Славяно-греко-латинской академии, Санкт-Петербургской Академии наук, он существенно пополнил в Лондоне и Париже, где в 30—40-е гг. служил в качестве чрезвычайного посланника, причем с 1738 г. в ранге полномочного министра (в Париже он и умер). Возвышение Кантемира объяснялось его энергичным участием в февральском перевороте 1730 г., который позволил утвердиться на российском престоле в качестве самодержавной государыни Анне Иоанновне.

В Санкт-Петербургской Академии наук Кантемир изучал философию (у Х. Ф. Гросса), физику (у вольфианца Г. В. Бильфингера) и ряд других дисциплин. Знакомство с академическими кругами способствовало сближению Кантемира с Феофаном Прокоповичем, с благословения которого были написаны его знаменитые «Сатиры».

Во время пребывания за границей особо тесные отношения Кантемир поддерживал с такими мыслителями, как Ш. Л. Монтескье и П. Л. Мопертюи. Многосторонняя образованность и изящный ум русского посланника были оценены видными представителями европейского Просвещения. Так, Вольтер писал ему: «Я знаю, что из Ваших рук выходят плоды и цветы всех климатов; языки современные и древние, философия и поэзия, все Вам доступны в равной мере»[1]. А немецкий драматург и философ И. К. Готшед считал его че-

---

[1] См.: *Майков Л. Н.* Материалы для биографии кн. А. Д. Кантемира. Спб., 1903. С. 141—142.

ловеком «исключительных дарований и великой учености, который делал честь своему отечеству во многих областях».

Кантемир перевел на русский язык ряд философских сочинений, среди каковых следует упомянуть «Разговоры о множестве миров» Б. Фонтенеля, «Персидские письма» Ш. Л. Монтескье. Работая над переводами, Кантемир создавал новые научные термины, которые впоследствии прижились в русском языке, как-то: «плотность», «прозрачное и непрозрачное тело», «наблюдение». Кантемир, вообще говоря, считается создателем первого варианта русского литературного языка, в основе которого лежала речь разговорная. Начинания его способствовали демократизации языка, распространению знаний среди широких слоев населения, хотя, надо отметить, новый стиль уступал прежнему в выразительности и синтаксической гибкости.

К собственно философским произведениям Кантемира относятся проникнутые идеями Ф. Фенелона одиннадцать «Писем о природе и человеке», где философия определяется как «основательное и ясное знание дел естественных и преестественных». При этом философию Кантемир разделял на логику, этику, физику и метафизику. По характеру своих взглядов он принадлежит к рационалистам деистического толка. В молодые годы Кантемир находился под влиянием идей Р. Декарта, но вскоре от них отказался, эклектически заимствовав теорию тяготения И. Ньютона и теорию предустановленной гармонии Г. В. Лейбница. Во взглядах на природу и общество он остался механицистом. Примечательны в данном отношении следующие его слова: «Весь мир таков есть в своем величестве, каковы часы в своей малости, и что все в нем делается через движение, некое установленное, которое зависит от порядочного учреждения частей его»[1]. В теории познания Кантемир допускал элементы сенсуализма, но только на начальной стадии познавательного процесса.

Гелиоцентрическая система нашла в лице Кантемира своего ревностного сторонника. Нельзя сказать, что система эта была известна в России ранее. Отдельные сведения об учении Н. Коперника приводились в курсах Славяно-греко-латинской академии, в 1724 г. в Москве была издана книга Х. Гюйгенса «Книга мировоззрения, или Мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях», в 1728 г. в Санкт-Петербурге академик Н. Делиль изложил это учение в публичном диспуте. Однако взгляды на устройство мироздания, изложенные Кантемиром в примечаниях к «Разговору о множестве миров» Фонтенеля, встретили в российском обществе резкий отпор. Систему Коперника, по сути дела, без труда можно было согласовать с православием, все зависело от искусства интерпретации. Кантемир же делал из указанной системы деистические выводы, что не ускользнуло от духовенства. Даже в 50-е гг. XVIII в. в церковных кругах это сочинение Кантемира считалось «книжичищей богопротивной», преисполненной «коварства сатанинского».

Политические взгляды Кантемира гармонировали с воззрениями ранних французских просветителей. Итальянский писатель, сторонник Вольтера Ф. Альгаротти в своих «Письмах о России» вспоминал о том, что русский посланник в Париже называл свободу «небесной богиней, которая делает приятными и улыбающимися пустыни и скалы тех стран, где она благоволит обитать». Кантемир выступал против феодальной морали, признавал природное равенство всех людей, призывал к распространению просвещения, что, по его мысли, должно было способствовать развитию политической активности граждан, связывал моральную оценку человеческого поведения с пользой для отечества, указывал на необходимость более рационального воспитания, которое бы способствовало выработке у подрастающего гражданина навыков трудолюбия, честности и благонравия, — одним словом, решал проблему человека в раннепросветительском духе. К концу жизни Кантемир, правда, стал предпочитать путь, далекий от общественных треволнений, прославлял уединение, умеренность, тихие занятия наукой, существование, согласное с ритмами природы.

---

[1] *Кантемир А. Д.* Примечания к «Разговору о множестве миров» Фонтенеля. Спб., 1740. С. 14—15.

2. «Корпускулярная философия» М. В. Ломоносова

Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765) вошел в историю русской культуры как мыслитель, обогативший своими трудами физику, химию, геологию, астрономию, биологию, космогонию, историю, теорию языка и литературы, этнографию и другие области знаний. Он одним из первых в России увидел необходимость сближения, взаимодействия науки и философии, о чем свидетельствует вся его творческая деятельность. В условиях российской действительности того времени его миссия воителя просвещения, выдающегося мыслителя, научного лидера европейского масштаба оказалась тяжелой, а порой и драматичной.

М. В. Ломоносов родился в семье зажиточного и предприимчивого крестьянина-помора в деревне Денисовка Холмогорского уезда Архангельской губернии. К 12 годам, обучаясь в школе, он наизусть мог воспроизвести многие страницы из «Псалтыри рифмованной» Симеона Полоцкого, «Славянской грамматики» Мелетия Смотрицкого, «Арифметики» Леонтия Магницкого. Названные книги впоследствии Ломоносов величал «вратами своей учености». Действительно, например, «Арифметика» Магницкого была собственно книгой для чтения, она содержала очерки по истории философии, начиная от Пифагора, Платона, Аристотеля и Эпикура, сведения о достопримечательностях природы, о Земле, других планетах Солнечной системы, о всякого рода «загадочных» и «таинственных» явлениях.

Одержимый жаждой знания, осенью 1730 г. Ломоносов отправляется в Москву, сопровождая по поручению односельчан-поморцев обоз с рыбой. Зачисленный на учебу в Славяно-греко-латинскую академию, он, «имея один алтын в день жалованья», с «благородной упрямкой» стал «с большим рачением» изучать латинский, греческий, старославянский языки, риторику, философию, поэтику, механику, физику, математику и ифику (этику). В «открытых дискутациях» при академии нередко участвовали ученые, не имевшие прямого отношения к академическому штату: В. Н. Татищев, Ф. А. Головин, Н. Ю. Трубецкой, А. Д. Кантемир и др. В библиотеке академии хранились доступные для всех записи лекций и проповедей, прочитанных и произнесенных в прежние десятилетия: братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, Феофилакта Лопатинского, Гавриила Бужинского, Феофана Прокоповича, Стефана Яворского и др. В основном они опирались на византийскую традицию, и прежде всего на труды Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, вместе с тем многие ориентировались и на западноевропейские источники.

С осени 1734 г. Ломоносов продолжил учебу в Киево-Могилянской академии главным образом с целью углубить знания латинского языка, истории философии и естествознания, а в декабре 1735 г. был направлен в Петербургскую Академию наук и включен в число учащихся, готовящихся к поездке за рубеж, в Германию. С начала 1736 г. в составе группы русских студентов в университете г. Марбурга он слушал лекции Х. Вольфа, а в 1739 г. был переведен в Фрейбургский университет для обучения минералогии, горному делу, химии.

В 1742 г., первоначально заняв должность адъюнкта в Петербургской Академии наук, Ломоносов добился выдающихся успехов в творческой деятельности. Через три года ему было присвоено звание профессора химии, академика Петербургской Академии наук. С начала 40-х гг. Ломоносов углубился в проблемы самых различных областей знания — естественно-научного, философского, культуроведческого, производственно-хозяйственного. Он создает цикл трудов, в котором шаг за шагом формирует многостороннюю систему понятий широкого теоретического значения. Здесь и «Работа по физике о превращении твердого тела в жидкое...», основанная на использовании методов механики, физики, химии, а также математики, и «Физическая диссертация о различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул...», несущая на себе печать влияния Р. Бойля, и «Элементы математической химии», и диссертация «О сцеплении и расположении физических монад». Выявляется интерес исследователя к проблемам новейшей атомистики и ее исто-

рии, что нашло, например, отражение в работе «О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах, в которых заключается достаточное основание частных качеств» (1743—1744). Подробный анализ проблем, относящихся к роли движения тел и явлений природы, содержится в трактате «Размышления о причине теплоты и холода» (1744—1747). Философии в этом круге разнообразных проблем Ломоносов отводил функцию выступать своеобразным методологическим началом, содействующим проникновению в «сущность вещей», в тайны материи. Именно философия, с ее способностью находить «общее» в «единичном», в силу их универсального тождества, полагал он, является надежным средством понимания мироздания, природы, строения лежащих в их основе начал.

Придавая решающее значение принципу детерминизма (причинной обусловленности), Ломоносов считал основания всех явлений качественно устойчивыми, в сопоставимых условиях одинаковыми по своему характеру. «Природа весьма проста... — писал он, — крепко держится своих законов и всюду одинакова»[1].

Кардинальным понятием для философских взглядов Ломоносова, которые можно охарактеризовать как естественно-научный реализм, является «материя». Нередко он отождествлял это понятие с категориями «сущность», «бытие», «вещь». В своем учении о материи Ломоносов обращался к философским традициям прошлого: к наследию античности, философским идеям нового времени. С его точки зрения, при сопоставлении понятий «материя» и «тело» необходимо указывать, что «тела состоят из материи и формы... что последняя зависит от первой». Материя, по его определению, «есть протяженное, несопроницаемое, делимое на нечувствительные части...»[2].

Ломоносов различал три вида материи: 1) собственную, 2) постороннюю и 3) тяготительную. Раскрывая специфику каждой из них, он отмечал: «Собственная материя — та, из которой тело состоит и известным образом определяется; при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. Посторонняя материя — та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи»[3], и представляет собой «тело тончайшее», как эфир, «текучее и весьма способное к движению всякого рода». Наконец, тяготительная материя — это носитель эффекта притяжения и отталкивания.

В тесной связи с понятием материи Ломоносов рассматривал категории «пространство», «протяжение», «время», «сущность», «инерция», «движение». «Все, что есть или совершается в телах, — писал он, — происходит от сущности и природы их; но сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа — в движении их, и поэтому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их»[4]. Он был убежден в универсальном проявлении движения в вещах и явлениях мира.

В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» (1748) Ломоносов обосновал положение о том, что «первичное движение» существует вечно. Признание атрибутивного характера движения является для него методологическим средством объяснения процессов и качеств механических, физических, химических, геологических и иных явлений. Выражая свою оценку важной роли фактора движения для качественных характеристик природных явлений, он подчеркивал, что природа тел состоит в движении.

Использование понятия материи и связанных с нею категорий позволяло Ломоносову, во-первых, шире описывать земные и космические объекты как в количественных, так и в качественных аспектах; во-вторых, выделять различные физические процессы: геологические, минералогические, почвенные, химико-физические и т. п.; в-третьих, сформулировать идеи соотносимости единичного и общего, взаимодействия частей целого. Весьма стройная система взглядов на природу явилась основой всего его мировоззрения.

В своих научных представлениях он еще допускал существование эфира, но при этом

---

[1] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.;Л., 1950. Т. 1. С. 135.
[2] Там же. С. 107.
[3] Там же. С. 283.
[4] Там же. С. 185.

исключал устаревшие понятия «флогистон» и «теплород», «флюиды» и «хладожидкость». Ломоносов одним из первых использовал физико-химическое понятие «массы», приобретшее впоследствии большое значение в науке. Уже в работах 1738—1739 гг. он обратил внимание на проблемы строения сложного вещества и, главное, — на необходимость их решения объединенными средствами математики, механики, физики, химии и философии.

В отличие от традиции, существовавшей в период учебы Ломоносова в Славяно-греко-латинской академии, уже в 40-е гг. им полностью преодолевается «двойственное отношение» к гелиоцентрической системе Н. Коперника. При этом мыслитель приходит к выводу, что Солнечная система образована из вещества в виде его мельчайших частиц, что много общего не только в очертаниях планет и звезд, комет и метеоритов, но и в их строении и составе. Анализируя свои наблюдения совмещения движущейся Венеры с диском Солнца, Ломоносов сделал открытие о наличии у Венеры атмосферы. Многие аспекты геологии, космологии и космогонии Ломоносовым рассматривались впервые. Они включали комплекс таких вопросов, как образование «слоев земных», земной коры и водных «массивов», континентов и морей, геофизических и гидрологических, геохимических и атмосферных явлений. Причины формирования Земли, ее «ядра» и коры Ломоносов усматривал в действии внутренних физико-химических сил. Что касается космических факторов, то им он отводил роль внешних условий, сопутствующих тому или иному процессу, протекающему в недрах планеты. При этом ученый указал на важность выделения пространственно-временны́х геологических стадий, эпох развития Земли. Почти два столетия спустя В. И. Вернадский укажет на необходимость изучения тех комплексных проблем Земли, начало исследованию которых положил Ломоносов[1].

Отвечая на запросы своего времени, а нередко и опережая их, Ломоносов изучал грозовые явления, колебательные движения в различных средах, природу тепловой энергии Солнца, причины северного сияния и многие другие практические важные научные проблемы. Такие феномены, как электричество и магнетизм, он объяснял движением частиц, опираясь на создаваемую при этом теорию атмосферного «грозового электричества». Природу света, полагал он, составляют процессы, близкие к электромагнитным.

Ломоносов стремился устанавливать связи между физическими и химическими явлениями, так им закладывались основы новой отрасли знаний — физической химии. Вводя математические методы в физику, химию, кристаллографию (мера, число, вес), он подчеркивал качественное своеобразие описываемых явлений, создавал условия для разработки теории их классификации, методов определения специфических особенностей химических веществ и минералов.

Естественно-научные представления Ломоносова в значительной мере опираются на его «корпускулярную философию», представляющую собой своеобразное некое единство философских, методологических и прогностических идей; она разработана в таких его сочинениях, как «Опыт теории о нечувствительных частицах тел...», «О сцеплении и расположении физических монад», «Размышления о причине теплоты и холода...», «Слово о происхождении света...», «Рассуждение о твердости и жидкости тел» (1746—1760).

Атомы Ломоносов называл «нечувствительными частицами» и характеризовал их как материальные (вещественные), обладающие движением и протяженностью. Он предлагал различать как бы «два уровня» этих частиц, две их формы: элементы — мельчайшие неделимые первочастицы и корпускулы — делимые в силу того, что они являются ассоциациями элементов. Следует отметить, что это различение элемента и корпускулы можно назвать предвосхищением позднейшего открытия атома и молекулы. Истоки своих атомистических представлений Ломоносов усматривал в учениях Х. Вольфа, Р. Бойля, И. Ньютона.

Детерминистской ориентации он стремился держаться и в своей «корпускулярной философии». Существование «нечувствительных частиц», считал он, описывается известными законами природы. Хотя элементы и корпус-

[1] См.: *Вернадский В. И.* Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 59, 61, 323.

кулы недоступны зрению, они вполне познаваемы, поскольку проявляют себя в свойствах обычных тел, доступных изучению. Свойства и качества различных веществ, по его мнению, находятся в прямой зависимости от характера движения и от формы «нечувствительных частиц», от их расположения, порядка в веществе одного и того же сорта. При этом Ломоносов нередко опирался на законы механики. Так, мельчайшим частицам тел, полагал он, присущи прямолинейное, вращательное (коловратное) и колебательное движения. Даже в живом организме он предполагал комплексное сочетание самых различных форм и видов движения корпускул и элементов, подверженных тяготению, магнетизму и им присущему химизму. В этом сказывался уровень знаний середины XVIII в., но очевидны и попытки выйти за их рамки. Атомистика у Ломоносова в своей сути не механическая, как у Ньютона, а физико-химическая. В ней заложены идеи, опережавшие более поздние взгляды Дж. Дальтона и А. Авогадро. Сюда относятся, например, догадки о явлении изомерии, понятии атомного веса и т. п. Д. И. Менделеев в «Основах химии», оценивая ломоносовскую атомистику, писал: «Ломоносов в 1742—1747 гг., т. е. на 20 лет ранее Босковича, высказал убеждение в атомном строении веществ, и его представления сходны с тем, что ныне признается большинством химиков и физиков»[1].

Применяя свою атомистику к различным отраслям знаний, Ломоносов делал смелые научно-философские выводы, которые прочно вошли в фундамент современной науки. Так, ему принадлежит оригинальная трактовка закона сохранения вещества и движения. Он дал обоснование вышеуказанному выводу путем проведения ряда химических опытов, в том числе опыта по проверке выводов английского химика Р. Бойля с прокаливанием свинца в запаянной реторте, подтвердил его множеством примеров из химии, физики и механики, дал ему теоретическое истолкование. Поэтому нельзя не признать заслугу Ломоносова в открытии этой важной закономерности природы, имеющей универсально-регулирующую функцию.

Опираясь на свое учение о «нечувствительных частицах», Ломоносов последовательно-реалистически рассматривал проблему так называемых первичных и вторичных качеств. Все качества материальных тел — первичны (реальны), считал он, поскольку они обусловлены движением указанных частиц. Отдельных от предмета качеств не существует. У каждой реальности много различных качеств, и это зависит от «сторон» предмета, явления и от того, что сами они могут изменяться. И именно в «союзе вещей», т. е. в связях и взаимодействиях, проявляются их качества. По утверждению Ломоносова, количество и качество существуют вместе. Хотя в количественно-качественных определениях, как подчеркивал при этом ученый, примат принадлежит качеству, изменение которого надлежит связывать с прибавлением или убавлением вещества. Все указанные процессы Ломоносов понимал в основном как постепенные по своему характеру, хотя в рамках этой постепенности признавал возможным переход от одной формы движения к другой. Глубинную основу качественных химических изменений вещества он усматривал в движении частиц, сочетания которых и образуют конкретные тела, подчиняясь определенным законам природы.

В своих исследованиях явлений природы Ломоносов сочетал эмпирические методы с теоретическими, естественно-научные подходы с мировоззренческими.

Факты, явления, считал Ломоносов, становятся предметом наблюдения, изучения и должны рассматриваться исходя из их натуры, реальных причин их существования. Мистические приемы средневековой и поздней схоластики, от которых еще не были свободны умы многих ученых XVIII в., изобличались им как «дым века прошедшего». Исходными для него были природа и ее «основоположения». В познании закономерностей, причин явлений должны принимать участие как органы чувств, так и разум.

Природу ощущений Ломоносов объяснял, используя свою атомистику. На основе движения и сцепления («совмещения») частиц возникают, по его мнению, не только свойства материальных тел, но и сами ощущения как результат взаимодействия корпускул и элемен-

---

[1] *Менделеев Д. И.* Собр. соч. М., 1932. Т. 1. С. 335.

тов в организме человека. Органы чувств, по Ломоносову, лишь приближают человека к природе. Сущность же ее познается только тогда, когда чувства и разум, опыт и теория идут в ногу, связаны друг с другом в едином акте познания. «Из наблюдений установлять теорию, — писал он, — чрез теорию исправлять наблюдения — есть лучший всех способ к изысканию правды»[1].

Уже «наблюдение», таким образом, включалось Ломоносовым в «путь познания», большую роль он отводил эксперименту, равно как и различным логическим операциям. Познание, считал он, должно не только идти от простого к сложному, но и учитывать все изменения, происходящие и происходившие в изучаемом явлении, будь то самая простая вещь или сложное геологическое образование. Поэтому в познавательном процессе необходимо учитывать результаты предшествующих поисков истины, характеризуемых как «историческое познание». Так, не без активного участия Ломоносова в науке формировался исторический метод исследования, важный и в геологии, и в кристаллографии, и в теории происхождения Земли, других планет Солнечной системы.

Хотя процесс познания, как мы видим, нередко представлялся Ломоносовым механистически, он внес весомый вклад в изменение логических и методологических установок науки своего времени.

Известно, что выражение Ньютона «Hipothesis non fingo» («Гипотез не сочиняю») истолковывалось подчас как требование полностью изгонять из науки любые гипотезы. Ломоносов широко применял гипотезы, а также активно отстаивал право последних на существование в любой области знаний.

Он признавал также необходимость учитывать комплексный характер «общего знания» с использованием не только средств классической (формальной) логики (анализа, синтеза, индукции и дедукции, закона исключенного третьего и т. п.), но и методов частных наук и их сочетаний (математической физики, физической химии, геохимии, экономической географии и т. п.), а также прогностических и гипотетических установок. Защищая право ученого на гипотезу, Ломоносов считал, что необходимо проверять экспериментально и новые и старые, «общепринятые» гипотезы. Ломоносов любил повторять: «Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением».

Характерна для исследований Ломоносова теснейшая связь теоретических вопросов с практическими, умение ориентировать научный поиск в нужном направлении. Он требовал, чтобы науки отвечали на важнейшие запросы хозяйства страны, потребности населения в области культуры, на запросы армии, торговли, мореплавания, кораблестроения, земледелия и т. п. О практической направленности научной деятельности Ломоносова свидетельствуют, в частности, его исследования по получению цветных стекол, нашедшие применение в производстве; пропаганда идеи о необходимости всестороннего и тщательного изучения и бережного расходования природных богатств страны; создание им совершенно новых приборов и приспособлений для лабораторной химии, физики, для навигации, астрономии, геологии, топографии и т. п.

Говоря о своеобразии ломоносовского метода, следует обратить внимание на его борьбу против догматизма, авторитарности и, наконец, на наличие значительных элементов «историзма» и «эволюционизма» в его воззрениях. И это проявлялось не только в его естественно-научных исследованиях.

Заботясь о развитии науки, культуры и просвещения, Ломоносов занимался вопросами образования, повышения грамотности населения. Его «Риторика» сыграла большую роль в восприятии принципов историзма лингвистикой как наукой о языке, его форме и структуре построения. Он создал ряд работ в области языкознания, издал новую грамматику русского языка, высказал много интересных идей по вопросам литературы, искусства, придавал большое значение изучению истории России с древнейших времен.

Следует отметить важность просветительской, общественной деятельности Ломоносова. Он оказал большое влияние на развитие «книжного дела» в России. Его исторической заслугой было основание совместно с графом И. И. Шуваловым в 1755 г. Московского университета, ныне носящего его имя. Он особо

---
[1] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 163.

подчеркивал необходимость выделения в нем философского факультета. Определяя роль Ломоносова в развитии отечественной культуры, А. С. Пушкин писал: «Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом»[1]. Во всей многогранной деятельности Ломоносова им руководила глубокая любовь к Отечеству; он был образцом подлинного ему служения.

3. Идеи социального консерватизма М. М. Щербатова

К числу наиболее заметных и колоритных фигур в лагере русских консерваторов второй половины XVIII в. следует отнести Михаила Михайловича Щербатова (1733—1790). Убежденный защитник крупной земельной собственности, апологет крепостного права, он даже идеал просвещенной монархии почитал за «вольномыслие», желая ограничить самодержавие властью аристократического дворянства. Щербатов оставил заметный след в русской культуре как историк: все мысли и чаяния его были обращены к прошлому, в допетровскую Русь, когда, по его мнению, сословные барьеры четко разделяли смерда и господина, худородного и боярина.

В 1857 г. А. И. Герцен в предисловии к лондонскому изданию памфлета М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России» и «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева рассматривал их как выразителей двух диаметрально противоположных точек зрения на развитие страны. «Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны. Щербатов, отворачиваясь от распутного дворца сего времени, смотрит в ту дверь, в которую взошел Петр I, и за нею видит чинную, чванную Русь московскую...»[2].

Ностальгия по прошлому во многом определяла то плохо скрытое раздражение, с которым Щербатов взирал «окрест себя» на разрушение и гибель прежних ценностей, регламентаций, всего стиля старорусской жизни, неостановимо уходящего в прошлое и в период правления Екатерины II. Однако при этом по своему мировоззренческому кругозору он не был ретроградом. Плоды просвещения и науки наложили свою печать на характер его взглядов, на все, написанное им как историком, публицистом, экономистом, философом, на многое, за что он выступал как государственный чиновник. У Г. В. Плеханова, изучавшего жизнь и труды Щербатова, были все основания назвать его одним из самых умных и образованных идеологов дворянства своего времени.

Будущий сенатор родился в богатой дворянской семье, принадлежавшей древнейшему княжескому роду, который имел в числе своих предков Рюрика. Получив домашнее образование, семнадцати лет от роду Щербатов был записан в лейб-гвардии Семеновский полк, в котором дослужился до капитанского чина. В 1767 г., будучи уже на гражданской службе, как депутат от ярославского дворянства участвовал в работе Уложенной комиссии. Его гневные речи против «либерально» настроенных депутатов, содержащие развернутые аргументы в защиту незыблемости крепостного права, привилегий и прав дворянства, стали широко известны в придворных кругах. В том же году, после официального представления Екатерине II, Щербатов получает доступ в патриаршую и типографическую библиотеки, в которых были собраны списки летописей еще по указу Петра I, имея «высочайшее повеление» написать историю России. Неутомимо работая над многотомной «Историей Российской от древнейших времен» (которая в основном была издана при жизни автора, и лишь последние два тома, доведенные до начала XVII в., были опубликованы спустя год после его смерти), Щербатов сделал шаг вперед по сравнению со своим предшественником — В. Н. Татищевым. Он расширил круг летописных источников и архивных материалов, был более осторожен и корректен в работе с ними.

Одновременно Щербатов интересовался политическими, философскими, экономическими вопросами. Тайный «охулитель» политики Екатерины II и нравов, царящих при дворе, Щербатов умело скрывал свою дворянско-аристократическую оппозиционность и

---

[1] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 277.

[2] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1958. Т. 13. С. 272

чересчур суровый для того времени нравственный ригоризм, пользовался расположением императрицы, ее материальной поддержкой, занимая высокие посты в государстве.

Как и его политические единомышленники, представители аристократической верхушки дворянства — А. Р. Воронцов, Н. И. Панин, А. Б. Куракин, Щербатов на протяжении всей своей жизни состоял членом различных масонских лож. Однако влияние масонских идей сказалось лишь во взглядах его на религию и церковь. Трезвый практический склад ума, большой интерес к опытному естествознанию, стремление строить свои рассуждения по образцу «методы математической», как в «Этике» Спинозы, и в целом преимущественная ориентация на традиции светской культуры — все это позволяет сделать вывод о том, что он не был правоверным масоном.

В своих философских построениях Щербатов стремился опереться на достоверные факты, «взять себе в проводники науку и наивернейшие испытания»[1]. Возможности научного знания он считал огромными: нет в природе таких тайн, которые бы рано или поздно ему не открылись. Однако, по Щербатову, «философ натуры» должен всегда помнить два важнейших обстоятельства. Первое — это то, что вся скрытая и явная гармония мира, его совершенство, цельность и законообразность есть результат творческой мощи и премудрости Божества. Щербатов любил возвращаться к онтологическому доказательству бытия Божия и в разных вариациях воспроизводил его в духе рационалистической теологии Вольфа. Вера в Бога для него не более чем разумное убеждение в бытии Творца на основе познания его творений. Второе — то, что философия, опирающаяся исключительно на опытное знание, способна открыть лишь закономерные взаимосвязи природного мира. Она бессильна понять сущность и происхождение духовного, характер его отношения к телесному. «Как возможно, — задает вопрос Щербатов, — чтобы через науку, имеющую себе в предмет единые тела, могли до познания невещественных вещей достигнуть?»[2]. Щербатов подчеркивал свое скептическое отношение к попыткам возведения механико-материалистических идей и принципов в ранг универсальных законов мироздания, в особенности когда речь заходит о сущности и назначении человека, о соотношении физического и духовного. В отличие от теоретиков масонства, он решает эту проблему без каких-либо мистификаций, без псевдодиалектических ухищрений. Человек — существо двусоставное, включающее душу и тело; эти части, как «горнее» и «дольнее», не равнозначны. Тело и телесные органы трактуются им вполне в духе средневековой схоластики как пассивные проводники духовной энергии; душа же человеческая, как «неудобная ко всякому разделению», т. е. как нечто неделимое и непротяженное, и есть дух. Щербатов считал дух независимым от телесных органов, более того, служащим основанием соединения последних в живой организм («животворит тело»). Отсюда делался вывод, что человеческая душа по природе своей бессмертна.

В сочинении «Разговор о бессмертии души» (1788) он приводит развернутую систему доказательств посмертного существования и активности человеческого духа. Материалистические теории им отбрасываются. Таких мыслителей, как Эпикур, Лукреций, Спиноза, Гоббс, он называет «лжемудрыми», считая, что все они исходят из ложной посылки, согласно которой душа представляется полноправной материальной частью живого органического целого, иными словами, частью тела. Щербатов в данном случае выступает против интуитивно возникающих догадок о том, что взаимодействие материальных тел, их комбинация в системе целого может при определенных условиях самопроизвольно породить душу (дух) как специфическое свойство. Дух, или «мысленность», человека, по Щербатову, потенциально независим от тела, но функционально, «в деяниях своих» обнаруживает относительную зависимость от него. В наибольшей степени это проявляется в процессе познания. Однако последний не может определяться, считал он, только активностью чувственных органов, возможность получения знания зависит прежде всего от деятельности сознания на рациональном его уровне.

Таким образом, Щербатов склонялся скорее к рационалистическому подходу, сближа-

---

[1] *Щербатов М. М.* Соч.: В 2 т. Спб., 1896. Т. 2. С. 299.

[2] Там же. С. 317.

ясь в данном вопросе с позицией Декарта, Спинозы и Лейбница. Он приводил множество примеров, доказывающих невозможность четкого выделения разумной (духовной) и чувственной (материальной) сторон познания. Так, громкий звук, услышанный нами, не воспринимается только в его конкретно-чувственной форме, а сразу вызывает в уме и включает в себя целый ряд предположений о его причине: пушечная пальба, гром и т. д. При этом лишь «собственные» способности души, как память и воображение, дают возможность, полагал он, «учинить суждение» о предмете, а не просто оставаться на уровне ощущений.

Свое понимание исторического процесса Щербатов изложил не только в «Истории Российской...», но и в «Краткой повести о бывших в России самозванцах» (1774) и некоторых статьях. Для исторической концепции Щербатова характерен рационализм. Отрицая какую-либо социальную роль провидения, он ставил развитие общества в зависимость от распространения науки и светской образованности. Непосредственными инициаторами исторического процесса выступают цари, полководцы, «лучшие мужи» из среды аристократов-дворян. В основе их деятельности лежат, по Щербатову, преимущественно своекорыстные психологические мотивы: алчность, эгоизм, славолюбие и т. п. Соединенные с волей, хитростью и умом, они способны побудить массу рядовых исполнителей к действию. Подчеркивая значение личности в истории, Щербатов существенно принижал роль церкви, отмечал ее негативное влияние, в особенности в тех случаях, когда она вмешивается в «мирские дела». Так, одной из причин монголо-татарского порабощения Руси он считал «дух неумеренной набожности», насаждаемый духовенством, который породил в русских князьях непростительное «расслабление».

Свой заветный политический идеал — союз великокняжеской (царской) власти и боярства — Щербатов выразил в неоконченном социально-утопическом романе «Путешествие в землю Офирскую» (1783—1784). Землей обетованной предстает на его страницах государство, в котором власть монарха ограничена правительством из высшего дворянства, а также советом вельмож. Другие сословия, включая и рядовое дворянство, от власти фактически отчуждаются. При этом переход из одного сословия в другое (Щербатов оспаривал петровскую «Табель о рангах») невозможен. В Офирском (т. е. в идеальном российском) государстве свято чтут привилегии и права дворянства: только дворянин может иметь земли, населенные крепостными. В целом признавая экономическую эффективность свободного труда, Щербатов, однако, выступал против отмены в России крепостного права, ибо вред от этой акции, считал он, перевесит ее пользу. В силу разности климата многие области империи могут прийти в запустение, так как освобожденные крестьяне неизбежно мигрируют на более плодородные земли. Кроме того, отмена крепостного права губительна в силу плохого состояния отечественного судопроизводства и низкой агрокультуры. Поэтому основные массы землепашцев станут нищими, обрабатываемые земли — дробными, а дворянство, наделенное кодексом чести и «потомственной добродетелью», разорится и окончательно перестанет быть опорой самодержавного государства. Выступая за необходимость распространения знаний во всех слоях общества, подчеркивая значение различных образовательных учреждений и школ, Щербатов вместе с тем считал, что воспитание должно быть направлено на сохранение незыблемости сословно-кастового строя: жителям Офирского государства с юных лет доказывают «естественный» характер неравенства среди людей и «логически» вытекающую из него «разность» сословий. По Щербатову, в основе государств демократического типа лежит вредная и никогда реально не осуществимая «химера равенства». Сама природа, которая не терпит однообразия, восстает, по его мнению, против демократии. Поэтому данный тип государства характеризуют внутренняя нестабильность, ожесточенная и непрерывная борьба партий, неоперативность в принятии важнейших решений или «слишком медленное течение государственных дел».

Общественно-политическая и нравственная позиция Щербатова наиболее полно выражена в его острокритическом сочинении «О повреждении нравов в России». Написанное около 1787 г. «втайне» для узкого круга единомышленников и «в назидание потомству»,

оно было впервые и полностью опубликовано в России лишь в 1896—1898 гг. Лейтмотивом его является мысль о том, что вступление страны на путь «благодетельного просвещения» и сближения с Западной Европой привело к драматическим коллизиям во всех областях общественной жизни. Назревшие перемены в обществе сопровождались подрывом его религиозно-нравственных устоев. Искоренение суеверия при отсутствии просвещенности в народной массе вызвало, по словам Щербатова, утрату и самой веры, в результате нравы, «потеряв сию подпору, в разврат стали приходить»: рушится семья, исчезают понятия долга, чести, нет верности отечеству и государю, утверждается индивидуализм («каждый живет за себя») и алчность. В дворянстве «заслуги и выслуги» стали более почтенны, чем «роды», а процветающие в нем обман, лесть, фаворитизм порождаются деспотизмом и укрепляют его. Автор противопоставляет всему этому идиллическую картину обычаев и нравов допетровской Руси, подчеркивая роль «честных мужей» из среды родовитого дворянства.

Мировоззрение Щербатова противоречиво и в известной мере эклектично. В своих философско-исторических и общественно-политических взглядах он выявляет себя как представителя консервативной оппозиции идеологии «просвещенного абсолютизма». В то же время его философские воззрения, несмотря на их общую религиозно-идеалистическую ориентацию, содержат немало идей, почерпнутых главным образом из западноевропейской просветительской мысли. При этом, однако, не меняются дворянско-аристократическая их суть и сугубо консервативная направленность. Хотя Щербатов не имел прямых последователей, в определенном смысле его взгляды сопоставимы, например, с позицией ранних славянофилов.

4. Философские идеи в русском масонстве

Масонство — это прежде всего религиозно-нравственное движение, заявившее о себе в начале XVIII в. в Англии и вскоре распространившееся во многих странах Европы, в том числе в России. Несмотря на все многообразие духовно-идеологических ориентаций, масоны, или «вольные каменщики», в своем подавляющем большинстве провозглашали идеалы наднационального духовного братства, веротерпимости (нередко принимавшей форму религиозной беспринципности), самосовершенствования человека и человечества. В разные исторические периоды это движение носило секретный или полусекретный характер. Масонская ложа чаще всего представляла собой организацию, имеющую свой обряд посвящения, свои ритуалы, символы, специфическую эмблематику. Общая черта многообразных течений и орденов в масонстве — претензия на обладание подлинным эзотерическим (тайным) знанием и соответствующей ему ритуализованной духовно-нравственной практикой, происхождение которых связывалось с дохристианским и даже доисторическим (райским) периодом существования человека.

После реформ Петра I в России складываются благоприятные условия для распространения движения «вольных каменщиков»: нарастают процессы секуляризации, развивается светская философия, усиливается денационализация образованности и духовной жизни правящего сословия, в силу ряда причин снижается авторитет и влияние православной церкви. В этих обстоятельствах часть русского дворянства видела в масонстве идейный противовес не только церкви, но также «вольтерьянству», деизму и безбожию, начинавшим овладевать умами их современников.

С учреждением первой ложи в 1731 г. и до официального запрещения в 1822 г. русское масонство переживало этап относительно легального существования, рекрутируя в свои ряды представителей придворной аристократии, части духовенства и постепенно адаптируясь к особенностям российской действительности. К исходу 70-х гг. XVIII в. почти все известные дворянские фамилии имели в масонстве своего представителя. Ложи открывались не только в Петербурге и Москве, но и во многих провинциальных городах. В число «вольных каменщиков» входили государственные деятели, придворные, такие историки и писатели, как И. Н. Болтин, М. М. Щербатов, А. П. Сумароков, М. М. Херасков,

Н. М. Карамзин, Н. И. Новиков, педагоги и воспитанники Шляхетского кадетского корпуса, некоторые профессора и студенты Московского университета, Академии художеств. Они издавали свои журналы, переводные и оригинальные масонские сочинения. С этой целью усилиями Н. И. Новикова, И. В. Лопухина и других была учреждена «Типографическая компания».

В 50—70-е гг. XVIII в. деятельность лож носила формальный характер, западноевропейские масоны разрешали своим русским «братьям» совершать так называемые «работы» лишь в первых трех степенях посвящения — ученик, товарищ, мастер. Культивировались традиционные христианские добродетели, филантропия, доминировало масонское обрядоверие. В те годы разные страны-метрополии, а также конкурирующие в них эзотерические школы не без определенного политического расчета стремились утвердить в России свою версию масонства. Большим влиянием пользовался союз лож под руководством И. П. Елагина. В 1772 г. Верховной ложей Англии он был назначен Великим Провинциальным мастером в России. Однако наиболее творчески одаренная, ориентированная на серьезные религиозно-философские и нравственные проблемы часть русской масонерии критически оценивала популярное масонство. Перепробовав английские, шведские, французские, немецкие системы, вступая в смешанные союзы (например, союз 1776 г. Елагина и Рейхеля), многие в конечном счете испытывали разочарование, не находя обещанного «высшего знания». И лишь с 1781 г., когда в Москве была создана «сиентифическая» («научная») ложа второй ступени «Гармония», объединяющая узкий круг идейных лидеров отечественного масонства (Н. И. Новиков, Н. Н. Трубецкой, М. М. Херасков, И. П. Тургенев, А. М. Кутузов, И. В. Лопухин, С. И. Гамалея), начинается новый этап его развития. Главным образом благодаря усилиям профессора Московского университета И. Г. Шварца, также вошедшего в этот круг, состоялось посвящение русских в тайны «истинного масонства» — розенкрейцерство (буквально: масонство розы и креста, выдвигавшее идеал аскетически отрешенного от мира мудреца, избегающего какой-либо социальной активности) и в «теоретический градус соломоновых наук» (глубинные основания мировоззренческой программы, на которой строилось мистическое «братство»). Именно из среды московских розенкрейцеров исходили религиозно-философские идеи, определившие образ русского масонства XVIII — начала XIX в.

Центральное место в масонском учении занимает концепция человека. Окружающий мир и его познание — только преддверие к самопознанию. Тайны мира и Бога, полагали масоны, могут раскрыться лишь самосознающему и самосовершенствующемуся человеку, который обуздал в себе греховные помыслы, прежде всего «люциферову самость» (гордыню), и с помощью масонских «работ» овладел подлинным знанием. Русские розенкрейцеры черпали его преимущественно в сочинениях мистиков и теософов, стоявших вне прямой церковно-христианской традиции: Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, Ф. Этингера, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена. Их привлекали полуеретические течения в католицизме и протестантизме. Большой интерес вызывали также древнейшие верования Ближнего и Среднего Востока, античные мистерии, иудейский эзотеризм, сакральные традиции Индии и Китая. Патриарх русского масонства И. П. Елагин, известный главным образом как автор исторического сочинения «Опыт повествования о России», писал в своих записках, что «наука вольных каменщиков как некая тайна хранилась в храмах халдейских, египетских, персидских, финикийских, иудейских, греческих, римских... в ложах персидских и училищах Фалесовом, Пифагоровом, Платоновом и у любомудрецов индийских, китайских, арабских и друидских...»[1]. Учение масонов впитало в себя иррационалистические течения европейской философии XVIII в., связанные с именами И. Гамана, Ф. Якоби, М. Мендельсона. Масонская внецерковная религиозность формировалась также под влиянием разного рода проповедников религиозно-мистического умонастроения. Все эти сочинения переводились, издавались, подвергались канонизации и ставились чуть ли не в один ряд со Священным Писанием.

---

[1] *Елагин И. П.* Учение древнего любомудрия и богомудрия // Русский архив. Вып. 1. М., 1864. С. 106.

Эклектизм своей религиозно-идеалистической антропологии русские масоны пытались преодолеть, утверждая, что божественная сущность человека едина и неизменна. Поэтому во все времена и у всех народов, в различных религиях и философских построениях содержалось в разрозненном виде одно не подлежащее догматизации эзотерическое учение. Найти его, собрать воедино в «живой», символической религии, освободить от исторически проходящих форм, распространить, придав современное звучание, — такова цель масонства. Не случайно в теоретическом лексиконе «вольных каменщиков» были широко распространены словосочетания: «откровенная религия», «истинное христианство», «внутренний Христос», позволявшие им рассуждать вне конфессий, школ, направлений, культур, как бы от лица интуитивно постигаемой и всюду сущей «божественной Премудрости».

Что же касается науки нового времени и материалистически-деистического направления в философии, то теоретики масонства нередко воспринимали их как добросовестное заблуждение «погруженных во мрак» духовно беспомощных страдальцев. Хотя не только отдельные факты или идеи, но и систему аргументации у этих «заблудших» масонские теоретики охотно заимствовали. Так, российские «вольные каменщики» Лопухин, Елагин, равно как и их западноевропейские «духовные братья», развернули борьбу за естествознание в его идеалистической интерпретации. В авторитетных масонских изданиях утверждалось, что «по-настоящему знающий натуру не может не быть вольнодумец» и одновременно не может «истинное богословие» существовать «без познаний Бога в натуре и мироправлении». При этом масоны не ограничивались концепцией двойственности истины. Они понимали, что в эпоху бурного роста наук о природе, их высокого авторитета в культуре эпохи Просвещения общих рассуждений о тварном мире, отражающем в себе премудрость Творца, было явно недостаточно. Утверждался не параллелизм философии, естествознания и богословия, а делалась попытка их совмещения в едином учении о божественной сущности человека.

В масонских сочинениях образ человека двоится: дух и душа — это божья искра, которая светит во мраке «тягостной храмины» — человеческого тела, одержимого «плотскими похотениями» и изнуренного многообразными страстями. «Человек, — считали масоны, — в целой сущности своей есть не единствен, но двойствен. Поистине двойствен. Есть человек наружный, и есть человек внутренний, есть человек телесный и плотский, и есть человек духовный»[1]. С точки зрения масонских теоретиков, признание такого разделения — это некая условность и необходимое допущение. Ибо, говоря «телесное», «плотское», следует иметь в виду, что в человеке оно не существует помимо его духовной природы. И наоборот, духовное начало немыслимо в нем помимо телесного. Разные формы этого соединения порождают иерархию человеческих типов, на вершине которой — богочеловек, внизу же — ветхий Адам.

Человек представлялся масонам не только микрокосмом, содержащим в себе аналог праха земного и оживотворяющей его мировой души, но и микротеосом, ибо духом своим человек подобен Богу, или, как любили они выражаться, прибегая к своей «строительной» терминологии, «Великому архитектору Вселенной». Согласно масонской антропологии, существуют три качественно различные формы человеческого бытия, как и три типа человека, каждый из которых имеет особый онтологический статус. Бог сотворил Первоадама (I) как существо бессмертное, блаженное, исполненное Святого Духа и наделенное свободой воли. Его дух, душа и тело пребывали в изначальной гармонии. Он обладал небесной премудростью и безграничными познавательными возможностями. После же грехопадения и изгнания из рая «натура» его перерождается, складывается новый тип человека — ветхий Адам (II), утративший непосредственную связь с Богом. Это и есть человек вообще, массовидный его тип, с которым сталкиваются светская наука, философия, гуманизм. Существование такого человека сопровождают «бедственная временность» (Лопухин), страдания и смерть. Дух и душа попадают в зависимость от тела. Ветхий Адам — это преимущественно «плотяной» (плотский)

---

[1] Изображение ветхого... и духовного человека. Спб., 1798. С. 18.

человек. Поскольку резко возросшее значение материальной жизни и чувственного опыта искажает процесс познания, знания ветхого Адама всегда гипотетичны и несовершенны. «Где одна вероятность, — отмечал Лопухин, — там истинный разум не может находить полного уверения»[1].

В отличие от церковных ортодоксов масоны готовы признать относительную истинность дуализма и сенсуализма в описании человека как данности. Но человек, даже в своем падшем состоянии, — это еще и заданность. Поэтому сенсуализм, «оледеняющий деизм», ведущие к безбожию, утрата абсолютных нравственных ценностей — знак предельного вырождения человека и вместе с тем искажение истинного метафизического масштаба его познания. Истинное же просвещение в противовес этому состоит в свободной от религиозного догматизма теоретической и духовно-практической работе по возвращению ветхого Адама («дикий камень») в состояние Первоадама («совершенный многогранник») с помощью нового Адама — Богочеловека (III). Последний не всегда отождествляется масонами с Иисусом Христом. Некоторые полагали, что поднявшимся до богочеловеческой стадии развития следует считать, например, Я. Бёме, а также некоторых легендарных масонских деятелей и всех, кто достиг высочайших «градусов» масонской «науки». Именно реальному, с их точки зрения, а не формальному, как в религии и «внешней церкви», «совлечению с себя» ветхого Адама и превращению в эдемического (райского) человека посвящены масонские обряды, символы, молитвы, посвятительские практики. В философском плане это означало преодоление дуализма онтологической природы человека, обретение им высшего, сверхэмпирического и сверхразумного знания, а также прямое отождествление с ним. Розенкрейцеры, тяготевшие к вневероисповедной мистике, были убеждены, что человек в своей земной жизни способен «центрально слиться» (Лопухин) с Богом как «Высшим Солнцем чистого света». При этом освобождение «внутреннего», «духовного» человека от оков телесности понималось как тотальное одухотворение плоти, как рождение нового «духовного» тела. На высших ступенях посвящения «вольному каменщику» раскрывалась тайна о том, что в процессе рождения нового Адама душа предстает как модификация духа, а тело — как модификация души, что свидетельствует о глубоко скрытом их тождестве.

Наиболее плодовитый русский розенкрейцер *Иван Владимирович Лопухин* (1756—1816), труды которого «Духовный рыцарь» (1791) и «Некоторые черты о внутренней церкви» (1798) еще при его жизни переводились на иностранные языки, посвятил немало страниц проблеме мистического слияния духа и материи. Данная проблема толкуется им по известной неоплатоновской формуле «единство без смешения». В перспективе превращения «дикого камня» в «совершенный многогранник» человеческому телу, писал Лопухин, «надлежит быть яслями возрождения и земною обителью истинного человека, внутреннего, духовного, сотворенного по образу и подобию Божескому»[2]. Вернуть человеку чистый облик первого Адама (Первоадама), обитавшего в Эдеме, — значит, по его мнению, через аскетическое отрицание плоти и всестороннее одухотворение человеческого бытия создать совершенное тело как храм обновленного духа.

В теоретико-познавательном плане процесс становления «внутреннего человека», по мнению масонов, означает пробуждение сверхчувственных способностей в восприятии мира и Бога, а также в акте самопознания. С их точки зрения, и сенсуалисты, и рационалисты существенно обедняют человеческую духовность, не учитывают ее качественного многообразия. Между тем духовный опыт свидетельствует о наличии «сокровенной способности простирать взоры вне самого себя на другие отдаленные предметы и снискивать там о вещах такие понятия и познания, какие посредством известных нам душевных сил не могут быть снисканы»[3]. О том, что представляют собой эти способности и эти знания, масоны говорили с большой долей неопреде-

[1] Записки сенатора И. В. Лопухина. М., 1990. С. 76.

[2] *Лопухин И. В.* Масонские труды. М., 1997. С. 148.

[3] Покоящийся трудолюбец. М., 1784. Ч. 1. С. 56.

ленности. Ими выделялись ясновидение будущего, сверхчувственный взаимоконтакт «родственных душ», мистическая интуиция, приносящая абсолютно достоверные знания, и т. п. В масонской литературе подчеркивается, что вся сила и могущество человеческого разума, столь ярко заявившего о себе в век Просвещения, имеет своим источником божественное откровение. Возвысить разум — значит подчинить его вере, считали масоны.

В отличие от западноевропейского масонства, где наибольшую роль играли политизированные и радикально-демократические версии, общественно-политические идеи большинства русских «каменщиков» характеризуются умеренностью и консерватизмом. И. В. Лопухин, П. И. Голенищев-Кутузов рассматривали идею социально-исторического прогресса как вредную иллюзию, поселившуюся в умах безбожников со времен Реформации и призванную затушевать всеобщую духовную и нравственную деградацию.

Если для западноевропейского масонства конечная цель — построение единого сверхгосударства на началах свободы, равенства и братства (что было особенно характерно для английских и французских «вольных каменщиков»), если богом для них является просвещенное человечество, религией — абстрактный антропоцентризм, борющийся с традиционными религиями, то, с точки зрения, например, Лопухина, истинного «каменщика», или «духовного рыцаря», отличают «непоколебимая верность и покорность своему государю, совершенное повиновение учрежденным в правительстве началам», он должен «противоборствовать буйственной и пагубной системе мнимой вольности, равенства... всякими возможными путями добрыми»[1].

Необходимость проповеди религиозного индифферентизма и уничтожения национальной государственности (тесно связанной с монархическим правлением) во имя учреждения «Соединенных Штатов Европы» отрицалась в русском масонстве. В частной переписке и печатных работах многие представители масонства выступали за незыблемость основ самодержавной власти, сохранение сословий и крепостного права. Они отстаивали идею «естественного неравенства» в социальном обустройстве человечества как земное отражение духовно-божественной иерархии. Многие деятели русского масонства, особенно после Отечественной войны 1812 г., словом и делом доказывали, что любовь к своему Отечеству и его защита от внешних врагов выше абстрактных принципов интернационального масонского братства — гипотетического царства Астреи, объединяющего денационализированное человечество.

Масоны-розенкрейцеры в поисках «внутреннего света» призывали к минимизации социальных контактов с миром «профанов», исходя из принципа «Богу — Богово, кесарю — кесарево». Проповедуя эзотерическое учение духовного самосовершенствования, они предпочитали оставаться вне политики и чаще всего воздерживались от каких-либо суждений в этой области. А. С. Пушкин, лично знавший некоторых представителей этого поколения русских масонов, так описывает свои впечатления: «Нельзя отрицать, чтобы многие из них не принадлежали к числу недовольных; но их недоброжелательство ограничивалось брюзгливым порицанием настоящего, невинными надеждами на будущее и двусмысленными тостами на франмасонских ужинах»[2]. Не отрицая наличия зла и неправды в социальной жизни, русские розенкрейцеры были убеждены, что бороться с ними следует главным образом путем религиозно-нравственного преображения каждого отдельного человека.

Одним из самых известных деятелей русского масонства XVIII — начала XIX в. был выдающийся книгоиздатель, журналист, просветитель и педагог *Николай Иванович Новиков* (1744—1818). Он был выходцем из небогатой дворянской семьи, в чине унтер-офицера участвовал в дворцовом перевороте, приведшем к власти Екатерину II. Выйдя в отставку, он занялся изданием сатирических журналов «Трутень», «Пустомеля», «Живописец» (1769—1774), на страницах которых обличались общественные пороки: невежество, про-

[1] *Лопухин И. В.* Масонские труды. С. 16.

[2] *Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 6. С. 190.

извол чиновников, галломания. Объектом критики Новикова стало крепостное право и порожденные им многочисленные социальные пороки.

Влияние рационалистических идей Просвещения не только не привело Новикова в лагерь «вольтерьянцев», но, напротив, стимулировало его религиозно-нравственные искания. В 1775 г. он вступает в масонскую ложу «Астрея» и до конца дней своих остается убежденным «вольным каменщиком», одним из организаторов и подвижников масонского движения в России. Однако масонство Елагина, Рейхеля, шведская система не могли удовлетворить Новикова, так как «работы» в них проводились формально и лишь на уровне низших степеней посвящения. Жажда «света истины» и полноты в духовной реализации ее в конечном счете привела его к сближению с И. Г. Шварцем и розенкрейцерством — как ему казалось, наиболее глубоким и эзотерическим учением. В результате придворных интриг и недовольства Екатерины II деятельностью московских масонов в 1792 г. Новиков подвергся аресту с конфискацией значительной части имущества и книг. Его заключили в Шлиссельбургскую крепость. После смерти императрицы Новиков получил свободу, однако здоровье его было уже подорвано.

Мировоззрение Новикова в целом носит религиозно-антропоцентрический характер. Светские науки и «внешняя образованность», чрезвычайно важные сами по себе, составляют, по его мнению, лишь фундамент или первый шаг к «истинному просвещению». Разумеется, их следует широко пропагандировать и применять на «пользу общую», побеждая невежество и порожденные им пороки. Вместе с тем, считает Новиков, ни каждая отдельная наука, ни сумма научных знаний не в силах решить главную, смысложизненную проблему человеческого бытия. Здесь мысль Новикова следует в русле, указанном Б. Паскалем, труды которого он изучал, печатал и пропагандировал. Религия, философия, искусство, науки должны заключать в себе нравственно-практический смысл, служить делу познания и улучшения человеческой природы.

Знания для Новикова — это реальный инструмент нравственного перерождения человека, которое возможно лишь в рамках масонских «работ», под руководством опытных «мастеров» в восходящем движении от низшей степени посвящения к высшим. Именно в этом контексте самосознание человека как совершеннейшей твари есть, по Новикову, кратчайший путь к богопознанию. Законы природы, открытые человеком, произведения искусств и ремесел, с одной стороны, свидетельствуют о духовно-нравственной природе человека, с другой — качественно изменяют ее. А это невозможно без веры в Бога, бессмертие души, без помощи свыше. В деле нравственного возрождения человека многое также зависит, по Новикову, от разумного направления его свободной воли и «общественных установлений». Политический деспотизм, как и быстрая «перемена в управлении», т. е. революции и войны, приводят к упадку «наук и художеств», порождают невежество и разврат, а следовательно, с точки зрения мыслителя, служат препятствием в духовном самосовершенствовании. Новиков готов поддерживать только тот государственный порядок, который благоприятствует обретению человеком смысла своего существования. Этот порядок должен обеспечивать материальный достаток большинству членов общества, относительную свободу и политическую стабильность.

Начатое в конце правления Екатерины II преследование масонов, в результате которого больше всех пострадал за свои убеждения Новиков, обвиненный в организации тайного заговора и вовлечении в орден престолонаследника (будущего императора Павла I), прекратилось после ее смерти. Оживление их деятельности наступило в царствование Александра I, который в молодости сам был «вольным каменщиком».

Однако не без влияния ярого поборника ортодоксального православия архимандрита Фотия Александр I в 1822 г. запретил масонские ложи и тайные общества (под последними имелись в виду прежде всего политические организации декабристов). Масонство как идейное течение в русской мысли непосредственного влияния на дальнейшее ее движение не оказало. И все же масоны отчасти предвосхитили развитие некоторых иррационали-

стических философских течений, религиозно-модернистских идей, распространившихся в XIX — начале XX в.[1]

5. Г. С. Сковорода: жизнь и учение

Ревнитель истины, духовный богочтец,
И словом, и умом, и жизнию мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы,
Без лести друг прямой, доволен всем всегда,
Достиг на верх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец пример, Сковорода.

Такими виршами почтил память своего старшего друга и учителя М. И. Ковалинский (Коваленский), завершая написанную в назидание потомкам «Жизнь Григория Сковороды» — наиболее полный и достоверный источник сведений об украинском мыслителе[2].

Оставшийся в народной памяти «старец», бессребреник, нищий и бездомный странник, «любитель священной Библии», Григорий Саввич Сковорода (1722—1794) был одним из образованнейших людей своего времени. Гонимый недоброжелателями и клеветниками, не желавший ни «ловчить», ни «прислуживаться», он всегда находил возможность реализовать свою «внутреннюю» свободу *вовне* и отстоять собственное достоинство перед сильными «мира сего» — «мира», ловившего его клейкими тенетами страстей и соблазнительных компромиссов. Поэт, песни которого еще долгое время после его смерти пели соотечественники; педагог, чьи ученики, друзья и знакомые собрали в 1803 г. бóльшую часть средств для основания Харьковского университета; принципиальный космополит, «гражданин мира», любивший «мать Малороссию и тетку Украину»; мудрец и мистик, неустанно ведущий в сердце «духовную брань», взыскующий «града невидимого», «горнего Иерусалима», с мучительной остротой переживающий трагическую двойственность бытия:

Мир сей являет вид благолепный,
Но в нем таится червь неусыпный...
Горе тебе, мир! Смех вне являешь,
Внутрь же душою тайно рыдаешь...[3]

Образ Сковороды очень рано становится объектом мифологизации, что заметно уже в воспоминаниях Ковалинского. На протяжении XIX — к началу XX в. складывается один из самых известных сюжетов «мифа» о Сковороде: первый отечественный философ, зачинатель национальной философской традиции. Рассказывают, что В. С. Соловьев читал друзьям «Краткую повесть об Антихристе», сидя под портретом своего «духовного предка» — Сковороды. «В лице Сковороды происходит *рождение философского разума в России;* и в этом первом же лепете звучат новые, незнакомые новой Европе ноты, объявляется определенная вражда рационализму, закладываются основы совершенно иного самоопределения философского разума», — писал, разрабатывая свою концепцию русской философии, В. Ф. Эрн[4]. Многозначительным упоминанием украинского мудреца завершает свой роман «Петербург» Андрей Белый.

Сковороду называли харьковским Диогеном, «нашим» Пифагором и Ксенофаном, степным Ломоносовым и т. п. В советское время его выдавали за материалиста и атеиста. Некоторые представители украинской эмиграции писали о Сковороде как о создателе «украинской национальной идеи». Сейчас иные горячие головы сравнивают его с Кьеркегором, Хайдеггером, Поппером и даже с Буддой и Магометом. Впрочем, всегда находились и те, кто наотрез отказывался признавать в Сковороде философа, видя в нем лишь странствующего глашатая тривиальных моральных постулатов, полуеретика, полусектанта.

Сам Сковорода, вне сомнения, осознавал себя философом, «Сократом на Руси», и для этого были некоторые основания. Он вел со своими учениками сократические «беседы дружеские», темой которых был человек и его

[1] См.: *Аржанухин С. В.* Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

[2] *Ковалинский М. И.* Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 414.

[3] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 145.

[4] *Эрн В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 333.

воспитание в добродетели посредством самопознания, душевный покой и счастье как результат следования своей внутренней природе. Умело, с хорошим педагогическим тактом вводил он своих собеседников в мир многовековой европейской культуры, в которой чувствовал себя как дома. Как и Сократ, Сковорода принадлежал к тому немногочисленному ряду мыслителей, чья жизнь строго соответствовала их учению, слово не расходилось с делом (именно эта столь искомая последующими отечественными мыслителями *цельность* прежде всего привлекала почитателей Сковороды, в том числе и Л. Н. Толстого). Наконец, не будучи ни великим религиозным реформатором, ни мыслителем ранга, например, Канта, Сковорода был, однако, настоящим философом.

Сковорода-философ — периферийное явление европейского интеллектуального процесса XVIII в., и потому серьезный интерес к нему возрастал по мере того, как классическая «просветительская» парадигма философствования сама перемещалась на периферию. Украинский мыслитель восстановил и реализовал в своей жизни и учении одно из древнейших представлений о философии. Любовь к мудрости, софийному мастерству, философия — не сумма готовых знаний, которую остается лишь усвоить, но прежде всего *путь*, рискованный поиск, впервые выявляющий природу *человека*, преобразующий сам режим его существования. Это аскетическое усилие как творческий акт созидания, «снимающий» безусловность мировой данности и позволяющий бытию явить, а человеку услышать голос логоса, смысла, истины. Усилие, пробуждающее самосознание, неустанная работа по поддержанию его бодрствования, интеллектуальное и нравственно-эмоционально-волевое «стояние на страже». Важно также, что философия, это «веселое ремесло и умное веселие», насквозь пронизана стихией игры, она и родилась в этой стихии, о чем не забывали даже перед казнью Сократ и Боэций. Напоминал об этом и Сковорода, завещав перед смертью написать на могильном камне свое знаменитое: «Мир ловил меня, но не поймал».

Г. С. Сковорода родился в с. Чернухи на Полтавщине, в семье малоземельного казака. В 1734—1753 гг. учился, с двумя перерывами, в Киево-Могилянской академии, где был сразу же отмечен как один из лучших студентов. Он слушал лекции таких знаменитых профессоров, как М. Козачинский, Г. Конисский, С. Тодорский, кроме того, неустанно занимался самообразованием. Два года провел в российских столицах в качестве певчего придворной капеллы. Затем в составе миссии генерала Ф. С. Вишневского (поставка токайских вин к императорскому двору) он отправляется в Венгрию, а оттуда уже самостоятельно — в Польшу, Словакию, Австрию и, возможно, Германию и Северную Италию. Точный маршрут путешествия — а оно длилось до 1750 г. — неизвестен, но цель его Ковалинский называет вполне конкретно: Сковорода, «любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично славимыми тогда. Он говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и немецким языком, довольно разумел эллинский, почему и способствовался сими доставить себе знакомство и приязнь ученых, а с ними новые познания, каковых не имел и не мог иметь в своем отечестве»[1].

По возвращении Сковорода приглашен преподавать теорию поэтического искусства в коллегиум Переяславля (Хмельницкого), откуда, впрочем, был скоро изгнан за отказ привести свой курс в соответствие с установленными образцами. Он работал домашним учителем, отвергал неоднократно предлагаемый ему монашеский сан, с 1759 по 1769 г. с перерывами преподавал поэтику, древнегреческий язык и катехизис в Харьковском коллегиуме. Растет его известность как педагога, мыслителя и поэта, вызывая, однако, неоднозначное отношение со стороны некоторых представителей духовенства. С 1769 г. и до конца дней Сковорода вел жизнь *странствующего философа,* «старчика» (своеобразное «монашество в миру»). С палкой в руке, с торбой за плечами, в которой лежат нехитрые пожитки, Библия, рукописи, флейта, он скитается по дорогам Слобожанщины, находя временный приют у друзей и знакомых в селах, хуторах, пасеках, дворянских

---

[1] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 375.

усадьбах и монастырях. В этот период им написаны основные произведения. Умер Сковорода в с. Пан-Ивановка под Харьковом.

Сочинения Сковороды при его жизни не публиковались и распространялись в кругу его друзей и почитателей в рукописных копиях. Его перу принадлежат: трактат по христианской этике «Начальная дверь к христианскому добронравию», несколько философских диалогов («Наркисс», «Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни», «Кольцо», «Алфавит, или Букварь мира», «Жена Лотова», «Брань архистратига Михаила со Сатаною», «Пря бесу со Варсавою», «Потоп Змиин» и др.), притчи, басни, разножанровая лирика, переводы греческих, латинских и новолатинских авторов, а также многочисленные, написанные превосходной латынью и книжным украинским языком письма.

Философские произведения Сковороды в значительной степени отличаются по форме от сочинений других отечественных философов XVII—XVIII вв., у которых доминировал предельно монологичный систематизаторский трактат, а диалог играл второстепенную роль. Диалогические жанровые формы в это время использовались в так называемой низовой литературе. Осознанный отказ Сковороды от авторитарно-систематизаторского стиля мышления сказался и в его выборе диалогической формы для своих сочинений. Философский диалог Сковороды — довольно сложное жанровое образование. С одной стороны, он генетически зависит от «сократического» диалога на всем протяжении его истории: от эвристических бесед Сократа до диалога катехизисного типа. С другой стороны, принципиально отказываясь от многих форм христианской обрядности, Сковорода вводит в структуру своего диалога различные элементы христианского храмового действа, которые придают ему характер «внехрамовой литургии». Литургия входит в философский и жанровый синтез диалога, поскольку постоянно присутствует в творческом мышлении философа. Множество цитат из Библии, что так характерно для Сковороды, попадают в его сочинения опосредствованно — через богослужебный канон и в контексте диалога начинают выполнять особую, связанную с литургией функцию. Сковорода строил свое учение герменевтически — методом интерпретации священного текста — и потому закономерно включал в состав «символического мира» и текст богослужения в единстве словесного, «жестового», музыкального, иконографического его аспектов. Логика Сковороды «синхронна» здесь внутренней логике святоотческой традиции, которая от экзегетики Священного Писания приходит к так называемой мистагогии — толкованию богослужения как средства коллективного обожения (Кирилл Иерусалимский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.). Общая экзегетическая установка мыслителя, связанная с истолкованием Священного Писания, образует и принципы его мистагогии. Понимание Сковородою таинств носит исключительно символический характер. Философский диалог Сковороды — это зачастую не просто размышление его персонажей, но «делание», соглашающее («симфониа») сердца друг с другом и с Богом.

Было бы неправильным усматривать в Сковороде «философа без системы». Цельность его натуры, его жизнь как опыт свободного построения своего бытия проявились и в цельности его мышления — мышления поэта и философа эпохи позднего барокко. Центральные моменты метафизики Сковороды и формы ее выражения (персоналистически истолкованный платонизм, доктрины «безначальной истины» и Софии-Премудрости Божией, библейская герменевтика, диалогические жанровые структуры) являют собой своеобразное «барочное» единство, основанное на оригинальном осмыслении идей, тем и образов предшествующих эпох европейской культуры. В учении Сковороды вполне отчетливо представлены следующие традиционные аспекты: теология — учение о сверхсущем Едином, Божестве в его эманации (переходе к низшим ступеням), неоплатоническая интерпретация христианской тринитарной доктрины в форме учения о «трех мирах», теодицея; онтология — платонизированное учение о «двух натурах» и «трех мирах» как парадигма диалектики сверхсущего, сущего и не-сущего; гносеология — обретение истины на пути «эротического» восхождения к «первоистоку» (архе), герменевтическая природа

процесса познания ноуменального (глубинного) уровня вещей, самопознание, онтологическое понимание истины; антропология — «внутренний человек» как отрасль божественного Логоса, взаимоотражения микро- и макрокосма в связи с проблемой «теосиса» (обожения), человек как сущность, владеющая бытием-для-себя; этика — персоналистическое подражание «идее» человека, «неравное всем равенство», «сродность», самодостаточность, аскеза; эстетика — «прекрасное» — «идеи» вещей в умопостигаемом свете Единого, «безобразное» — небытие (меон), результат утраты «идеями» («эйдосами») своей самотождественности, творчество как созидательная работа над становлением вещей на пути приведения небытия к бытию.

Вся эта проблематика тесно связана с философской мыслью античности, средних веков, Ренессанса и барокко, представленной именами Платона, Плотина, Эпикура, Плутарха, Лукиана, Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Эразма Роттердамского, Мануила Козачинского, Димитрия Ростовского, Паисия Величковского и др.

Центральное место в философии Сковороды занимает учение о «трех мирах» (макрокосм — «мир обительный», вселенная; микрокосм — социум и человек; мир символов) и «двух натурах». «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых *материя* и *форма.* Сии формы у Платона называются *идеи,* сиречь *видения, виды, образы.* Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, преходящую сень, или материю, содержащие. В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символичном, или библейном, мире, собрание тварей составляет материю. Но Божие естество, куда знамением своим ведет тварь, есть *форма.* Ибо и в сем мире есть *материя* и *форма,* сиречь плоть и дух, стень и истина, смерть и жизнь»[1]. Обе «натуры» («видимая» — материя и «невидимая» — форма) вечны, и диалектика их взаимодействия проявляется в виде постоянного акта «творения из ничего» — бесконечного процесса становления вещей. В сиянии сверхсущего Блага предстают «идеи» как предвечные парадигмы вещей, первичные порождающие модели, причащаясь которым материя (небытие) обретает бытийный статус (так солнце, освещая дерево, является причиною появления его тени, которая «находится обезьяною, подражающею во всем своей госпоже натуре»).

Сверхсущее Единое, материя как «небытие», особый способ их взаимодействия и некоторые другие моменты свидетельствуют о платоническом характере понимания Сковородой бытия. Это тем более примечательно, что профессора Киево-Могилянской академии, как правило, отдавали предпочтение аристотелизму, и платоновское учение об «идеях» представало в их курсах объектом критики. Платон интерпретируется Сковородой в духе неоплатонизма, поскольку в средние века и значительно позднее на онтологию Платона смотрели сквозь призму неоплатонической триады «Единое — Ум — Душа», которая, в свою очередь, мыслилась зависимой от христианского учения о Троице. Сущее возникает путем развертывания сверхсущего Блага (Единого). Неоплатоническая лестница «Единое — числа — Ум — Душа — космос — материя» есть результат взаимодействия двух субстанциально неравноправных моментов, Единого и материи: с одной стороны, сущее является таковым в силу причастности к Единому, а с другой — материя оказывается общим принципом становления вещей, чистой потенцией бытия. Таким образом, ступеньки развертывания Единого зеркально отображают одна другую, вся лестница оказывается иерархией «зеркал», «образцов» и «образов», «пирамидой света и тьмы». На полюсах Единое есть зеркало как исполненный источник всего сущего, материя же есть зеркало как ирреальная грань, условие проявления Единого в ином. Эти метафоры-философемы, восходящие к сочинениям Платона, Плотина, гностиков, Псевдо-Дионисия Ареопагита, характерны для Сквовороды. Называя «зеркалом» Бога, Сковорода, подобно Николаю Кузанскому, имеет в виду, что только одно зеркало безупречно — сам Бог, которым все принимается как есть, ибо это зеркало ни для чего суще-

[1] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 151.

ствующего не другое, а то самое, что есть во всем; потому и каждая ступенька бытия является, в свою очередь, «зеркалом» Бога. Типично платонической предстает у Сковороды также и метафора «зеркала» — небытия: «...вели поставить вокруг себя сотню зерцал венцом. В то время увидишь, что один твой телесный болван владеет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг все копии скрываются во своей исконности, или оригинале, будто ветви в зерне своем. Однако же телесный наш болван и сам есть единая только тень истинного *человека.* Сия тварь, будто обезьяна, образует лицевидным деянием невидимую и присносущую силу и божество того человека, которого все наши болваны суть как бы зерцаловидные тени, то являющиеся, то исчезающие при том, как истина господня стоит неподвижна вовеки, утвердившая адамантово свое лицо, вмещающее бесчисленный песок наших теней, простираемых из вездесущего и неисчерпаемого недра ее бесконечно»[1]. Здесь «зерцало» как элемент конструирования философской модели бытия представляет проблематику отражения «идеи» в материи, когда первая утрачивает собственное совершенство и вследствие потери самотождественности распадается на «бесчисленный песок» подобий, отблесков. Существенно, что вся проблематика зеркального отображения имеет у Сковороды своеобразную экзистенциальную сверхзадачу, будучи переносима в плоскость диалектики «я — не-я». Мир (совокупность страстей) предстает во всех своих проявлениях в виде расставленных «венцом» зеркал, которые отображают самого мудреца, а точнее, творящуюся в нем самом борьбу между разумом и страстями. В сознании же неразумного человека такая модель зеркального отражения предстает как бы «опрокинутой»: здесь господствует обратная перспектива, своего рода зеркальная инверсия, когда, по слову Григория Нисского, греховный разум человека, вместо того чтобы отображать вечное, отображает в себе бесформенную материю.

Разработкой и детализацией учения о «двух натурах» и «трех мирах» стала у Сковороды укорененная в библейской, античной и раннехристианской почвах софиология. София-Премудрость Божия, имеющая у каждого народа свое имя, но единая для всего сущего, есть мать «доброты всякой» (т. е. добротности, ладности) и «стройности»: это принцип устроения, упорядоченности, размеренности и взаимосоотнесенности частей целого. Она есть мысли и советы, промышление Божества о мире, сердце мира. София включает в себя начала, формы и виды творения, это «план» мироздания в целом и подробностях.

Принципиально в соотношении «невидимой» и «видимой» натур в макрокосме то, что макрокосм, устроенный согласно «мере, числу и весу» и управляемый «промыслом общим», совершенен. Свойственного гностицизму отрицания природы у Скводоры не найти. «О всем зрелым разумом рассуждайте, не слушая шепотника диявола, и уразумеете, что вся экономия Божия во всей Вселенной исправна, добра и всем нам всеполезна есть»[2]. Привычное в XVII— XVIII вв. уподобление мира часам и машине у Сковороды уравновешивается другим сравнением: мир — это вертоград Божий, насажденный и взращенный Премудростью, яблоневый сад, где философ ведет беседы со своими взыскующими истины друзьями. Великолепие живого космоса, пронизанного творческими мыслями (логосами), есть *иное* Бога, точнее, его Премудрости, космос «софиен», и София «космична».

В мире символов между двумя натурами ощутимо уже некоторое несоответствие. Форма творящая и форма сотворенная рассогласованны. Во-первых, это естественное противостояние чувственной знаковой стороны символа и его смысловой полноты. Во-вторых, это видимое противоречие разнородного состава самого мира символического и предполагаемого сущностного единства. Это несоответствие и рассогласование преодолевается в акте медитации философом, богословом, «мистагогом», открывающим в священном тексте Премудрость божественного замысла.

В сфере микрокосма расчлененность духовной жизни человека, обилие ремесел, искусств, наук и т. д. находит в Софии принцип сопряжения и взаимосоотнесенности. Это

---

[1] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 301.

[2] Там же. С. 334.

учение о многообразной, многовидной Премудрости, опирающееся на новозаветные тексты и развиваемое раннехристианскими авторами, становится для Сковороды основой его знаменитой концепции *сродного* (т. е. софийного) труда. В Софии заключены и «модели», идеальные «образцы» государства, города, семьи.

Социальная динамика, движение человека по общественной лестнице к вожделенному «центру» становится у Сковороды знаком негативного, неистинного существования. Позитивным является движение внутрь, осуществление индивидом сродности, божественного о себе замысла, «внутреннего человека». Это происходит путем самопознания и осуществляется в форме какой-либо общественно значимой деятельности, в мастерстве. Совокупность сродностей как умопостигаемых предвечных личностей, «внутреннее человечество», есть София, «невидимая натура» микрокосма.

Однако именно в микрокосме разрыв между двумя «натурами» достигает катастрофического размера. И чтобы прояснить причину этого разрыва, Сковорода конкретизирует свою софиологию посредством модели «мир — театр», тем самым открывая в ней неожиданную грань. Макрокосм теперь может быть описан как «вселенский чудотворный театр», а София становится сценарием этого космического действа. В мире символов София будет сценарием, лежащим в основе символического (аллегорического) представления Священного Писания. В сфере же микрокосма Премудрость мыслится образцом общественного устроения, особым промыслом для человека, его ролью в «божественной комедии». «Театральная софиология» Сковороды, опирающаяся на излюбленное в античности представление о мире как театре, общераспространенное в культуре барокко, но отвергаемое раннехристианскими мыслителями, есть попытка решения проблемы зла, т. е. вариант теодицеи. Зло у Сковороды — это беспорядок, не-строение, не-должное расположение благих самих по себе элементов мира, «те ж от Бога созданные благие вещи, приведенные кем-то в беспорядок»[1], это отказ человека от своей (внутренней) сродности-роли, предусмотренной божественным сценарием, и игра чужой роли, превращение мира в низменный маскарад, театр суеты и амбициозного лицедейства. Истоки зла — в своеволии человека, своевластии-самозванстве, отвергающих божескую волю и стремящихся утвердить свой порядок вещей. Как беспорядок, так и восстановление порядка у Сковороды — постоянный процесс, происходящий помимо искупительной жертвы Христа, поскольку грехопадение первого человека не имеет в его учении существенного значения. Потому и София не имеет лика Христа; это скорее Бог-поэт, ритор, творящий из косного материала поэму мироздания и внутренне присущий своему творению. «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости, — иллюстрирует Сковорода свою «театральную софиологию». — Над фонтаном надпись сия: «Неравное всем равенство»[2]. Так Премудрость многообразная оборачивается Софией многоликой.

По-видимому, сам Сковорода, с его обостренным чувством зла в мире, ощущал некоторую «легковесность» своей теодицеи, и это влечет за собой параллельное, так сказать, присутствие в его сознании и сочинениях радикального эсхатологизма, напряженное чаяние благодатного преображения в конце времен.

Философское творчество Сковороды чаще всего предстает в форме толкований к «символичному миру», важнейшая черта которого — его многосоставность, «синтетичность» (это не только Библия, но и античная мифология, восточнославянский фольклор, размышления античных авторов). Сковорода последовательно проводит идею «безначальной истины»: «Частицы разбитого зеркала едино все лицо изображают. А разнообразная Премудрость Божия в различных в стовидных, тысячеличных ризах в царских и в сельских, в древних и нынешних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смешных одеждах как крын в тернии, сама собою все украшая, является одна и та же»[3]. Потребность на деле выявить это тождество приводит Сковороду, как в свое время Филона Александрийского, к аллегоризму в толковании библейских текстов. Персоналистическая интерпретация «мира сим-

[1] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 303.

[2] Там же. Т. 1. С. 439.

[3] Там же. Т. 2. С. 61.

волов» у Сковороды близка античной аллегорической интерпретации гомеровского эпоса. При этом, размышляя над античным идеалом философа, образами ветхозаветных пророков, личностью Христа, Сковорода склонен рассматривать их как исторические проявления «совершенного человека».

Наиболее важным в облике «совершенного человека» Сковорода называет самодостаточность (автаркию), которая достигается путем «богоподражания» в духе идей Сократа, Демокрита, киников, стоиков, эпикурейцев, неоплатоников. У Сковороды эта модель преобретает следующий вид: «схоле» — досуг и одновременно обучение, работа над собой, принципиально свободное философствование, противопоставленное любой общественно регламентируемой деятельности. Она предполагает также эвдемонизм, понимание счастья как душевного покоя вследствие свободы от страданий. Мудрый человек схож с гомеровскими олимпийцами с их неугасимым смехом, бесстрастностью и блаженной полнотой. Кроме того, мудрец является гностиком, реализующим себя в практике самопознания (способ постижения Абсолюта), размышлении над священным текстом, исполнении заповедей и педагогической роли воспитания людей в добродетели. Идеальный гностик — смеющийся Христос (в понимании которого Сковородою существенно ослаблена его спасительная миссия).

«Верховнейшею наукою» Сковорода признает богословие, рассматриваемое как наука о самопознании и достижении человеком счастья (такая интерпретация характерна для украинской метафизики того времени — например у Касияна Саковича, Антония Радивилловского, Димитрия Ростовского и др.). Однако самопознание у Сковороды существенно отличается от практики покаянного «истязания совести»: Сковорода превращает в самопознание платоновское познание эйдосов вещей. Таким образом, философская Любовь («вечный союз между Богом и человеком»), т. е. сила, причащающая «внешнего», эмпирического человека к его вечной идее, предстает своеобразной переработкой платоновского учения об Эросе в духе библейской антропологии. «Метафизические свойства платоновской идеи — вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благость — Сковорода переносит на неповторимую *личность* человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего *внутренним* фактом духовной жизни»[1]. Поэтому этика Сковороды не носит нормативного, «безличного» характера, она «автономна», индивидуальна и конкретна. Предмет любви и влечения, к которому стремится душа мудреца, не вне его, как у Платона, а внутри. Так достигается у Сковороды единение платоновского Эроса с христианской сострадательной любовью (агапе) в феномене «мудрого нарциссизма».

В самопознании человек открывает, что его сущность не исчерпывается одной интеллектуалистичной стороной. Существо человека в его сердце, в его воле. Отсюда достаточно критическое отношение Сковороды к отвлеченному, уводящему от самопознания и изменения своего бытийного статуса знанию. «...Мы в посторонних околичностях чересчур любопытны, рачительны и проницательны: измерили море, землю, воздух и небеса и обеспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в Луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, возвращаем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изобретения. Боже мой, чего не умеем, чего мы не можем! Но то горе, что при всем том кажется, что чего-то великого недостает»[2]. Оторванная от жизни духа наука не имеет смысла. Человек познает не для того, чтобы отвлеченно знать, а для того, чтобы *истинно быть,* возрастать в *истине,* изменять привычные параметры своего существования в направлении ее божественной *полноты.*

Сковорода не имел серьезно философствующих учеников и не создал школы. Однако многие из его идей и образов — прямо или опосредствованно — получили разработку в сочинениях позднейших отечественных мыслителей и писателей (П. Д. Юркевич, Н. В. Гоголь, А. Белый, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский и др.).

---

[1] *Эрн В.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. С. 253.

[2] *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 326—327.

6. Становление университетской философии. Обоснование рационального знания

Во второй половине XVIII в. наряду с религиозной духовно-академической философией активно формируется светская профессиональная философия, ориентированная по преимуществу на науку и общественную практику. По словам В. В. Зеньковского, «XVIII век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер»[1].

Интенсификация хозяйственной, политической и духовной жизни, ослабление роли церкви, политика просвещенного абсолютизма Екатерины II, породившая надежды на реформирование крепостнической системы («уложенные комиссии») и широко открывшая двери для западного культурного влияния, бурное развитие естествознания и других наук как в Европе, так и в России, открытие светских учебных заведений — вот те основные факторы, которые обусловили появление философии, ориентированной на научное знание.

Идейным и организационным центром формирования такой философии стал открытый в 1755 г. Московский университет, первоначально включавший в себя три факультета: философский, юридический и медицинский. Представленная в Московском университете философия, ее основные идеи и принципы, развиваемые не только его преподавателями и выпускниками (Д. С. Аничков, А. А. Барсов, С. Е. Десницкий, А. М. Брянцев, И. А. Третьяков, Н. Н. Поповский и др.), но также мыслителями, прямо с ним не связанными (например, Я. П. Козельский, П. С. Батурин), стали влиятельными ориентирами для философских исканий.

Мировоззренческой основой взглядов названных мыслителей, как правило, был деизм (признание Бога лишь творцом мира, не вмешивающимся в его дальнейшее развитие). Он представлял собой своеобразную форму свободомыслия, позволившую, не отказываясь от веры в Бога, развивать независимо от религии философские идеи. Тесная связь философии с естественными науками определила ее два основных метода — сенсуализм и рационализм (с преимущественным использованием первого). Сама же философия виделась как обобщенное знание о реальном мире, как рационалистически обработанные данные других наук. Среди основных тем, стоявших в центре внимания указанных мыслителей, были натурфилософия, теория познания, социально-философские вопросы, рассматриваемые в духе Ньютоновой механики.

Университетская философия данного периода была в значительной степени заимствованной и эклектичной. Ее базу составляло учение Х. Вольфа и его последователей (Ф. Баумейстер, И. и Л. Годшеды, М. Мендельсон, И. Гердер), сочетавшее философское знание с религией. Другими важными источниками являлись взгляды представителей французской (Вольтер, Ш. Л. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеций) и английской (Ф. Бэкон, Д. Юм, Дж. Локк, Т. Гоббс) философской мысли, стимулировавшие у русских философов интерес к гносеологическим проблемам, а также к вопросам этики, права и государства. Русские философы университетской школы, плодотворно и критично усваивая результаты европейской философской культуры, пропагандируя ценность научного знания, внесли существенный вклад в становление отечественной философии.

Первым профессором философии Московского университета был *Николай Никитич Поповский* (ок. 1730—1760). Он родился в семье священника, обучался в Славяно-греко-латинской академии и в университете при Академии наук в Петербурге. В 1753 г. получил звание магистра. После открытия Московского университета по представлению М. В. Ломоносова был назначен профессором элоквенции (красноречия) и философии, а также стал ректором университетской гимназии.

Философские воззрения Поповского сосредоточены в основном в его «Речах»: «Речь о содержании, важности и круге философии» (1755) и «Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповс-

---

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 120.

ким» (1755). Он видел в философии самостоятельную, обособившуюся от богословия сферу знания, имеющую специфические свойства. Философия — это умозрительный мир, «где самые сокровеннейшие от простого понятия вещи в ясном виде показываются»: космос, природа, социальное устройство[1]. Одна из сущностных ее черт — стремление постигать предельные основания вещей. Именно поэтому философия выступает универсальным методом познания и является основой всех наук. («От нее зависят все познания: она мать всех наук и художеств»[2].)

Хотя Поповский считал философию самостоятельной наукой, имеющей собственный предмет познания, богословие, с его точки зрения, в иерархической системе наук стояло выше философии. Поповский традиционно выделяет как неотъемлемую часть философской науки естественное богословие, т. е. философию, исследующую религиозную ступень на пути восхождения от атеизма к вере. Она должна, «не ссылаясь на божественное писание и на свидетельство святых отцев», исходя из естественного человеческого разума, доказать существование Творца. Показывая ее практическую ценность в деле религиозного воспитания, Поповский объективно выступал за признание философии как науки и учебной дисциплины, имеющей право на самостоятельное существование.

В духе своего времени Поповский (вслед за М. В. Ломоносовым) отстаивал право преподавания философии на русском языке. Он пытался доказать, что философия, пройдя стадии древнегреческой и древнеримской мысли, в дальнейшем развивается в условиях национального многообразия и поэтому должна формироваться на базе национального языка. Россияне, как он полагал, обладают необходимым потенциалом для решения такой задачи, что проявляется, в частности, в «изобилии российского языка». «Нет такой мысли, — отмечал Поповский, — кою бы по-российски изъяснить было невозможно»[3].

Ратуя за переход преподавания философии на русский язык, Поповский стремился к обновлению философского образования, к тому, чтобы философия из науки для избранных стала доступной широким слоям населения. Таким образом, проблема философии и философского образования выходит у Поповского на более общую тему о просвещении русского народа и перспективах превращения России в современную европейскую державу.

Другой профессор Московского университета, философ и публицист *Дмитрий Сергеевич Аничков* (1733—1788), также развивал традицию небогословского философствования. Он родился в семье подьячего Троице-Сергиевой лавры, учился в Троицкой духовной семинарии и Московском университете, по окончании которого получил звание магистра философии. Начав в 1762 г. свою университетскую карьеру (преподавал математику, логику и философию), Аничков получил звание ординарного профессора лишь в 1777 г. Задержка в присвоении ему ученого звания была вызвана отрицательной оценкой со стороны большинства профессоров и духовенства представленной им в 1769 г. диссертации «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», в которой усматривались антиклерикальные и атеистические идеи. Аничков оставил после себя большое количество философских сочинений (многие неопубликованные его труды погибли при пожаре), учебники по математике, переводы научных текстов с латыни.

Первой крупной философской работой Аничкова была его диссертация, созданная под влиянием книги Ш. де Бросса «О культуре богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии» (1760) и посвященная анализу первобытных религий. Несмотря на то что внешней канвой сочинения является желание показать ложность языческой религии «варварских» (нехристианских) народов перед подлинным религиозным верованием — православием, Аничков открыто заявляет о необходимости дать естественно-научный, философский анализ данной проблемы, без опоры на богословие.

---

[1] См.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 87—88.

[2] Там же. С. 88.

[3] Там же. Т. 1. С. 91.

Аничков выделяет три основные причины возникновения языческой религии: страх, «привидение» (воображение), удивление. Как он полагает, страх искажает восприятие человеком внешнего мира, рождает в нем ложные представления о реальности. Много зла (в том числе суеверие, многобожие) возникает, по Аничкову, от воображения («привидения»), не соответствующего реальности. Возникнув однажды в сознании людей, оно в дальнейшем может передаваться от поколения к поколению и настолько окрепнуть, что «ни строгость философии, ни твердость разума» не смогут его опровергнуть. Удивление также является, согласно Аничкову, одной из главных причин происхождения языческой веры. Объектом удивления может стать как человек, обладающий сверхъестественными способностями (например, Геркулес, Самсон, Магомет), так и необъяснимое явление природы.

В целом трактовка Аничковым религии представляет собой отход от православной мистической традиции, носит рационалистический характер. В частности, он утверждает, что нельзя верить тому, чего невозможно понять. Кроме того, Аничков указывает на антропоморфизм (перенесение свойств человека на божество) в происхождении религии, что, по его мнению, делает безуспешной попытку доказать совершенство Бога.

Основные философские интересы Аничкова лежали в области теории познания, что нашло свое отражение в таких работах, как «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» (1770), «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783) и др.

Лейтмотивом его рассуждений относительно природы познания стала формула: *«Нет ничего такого в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах»*[1]. Он отвергает положение Декарта о врожденных, доопытных идеях на том основании, что понятия людей о вещах не являются одинаковыми; это свидетельствует, по его мнению, о первичности чувств перед разумом. Реально существующие вещи классифицируются им на нераздельные (конкретные вещи, присутствующие или отсутствующие) и отвлеченные (абстрактные понятия конкретных вещей). Соответственно познание, имеющее дело с нераздельными вещами, называется нижней частью познания (основано на чувственном восприятии), а обращенное на отвлеченные вещи — верхней частью познания (операции разума с абстрактными понятиями).

Принципиально важным для Аничкова является вопрос о соотношении души и тела. Он выделяет три направления в философии, так или иначе рассматривающих этот вопрос: идеалисты (душу и все тела признают невещественными, идеальными), монисты (не выделяют отдельно душу и тело, полагая их растворенными в едином мире, который может быть либо вещественным, либо невещественным) и дуалисты (признают невещественной душу и вещественным тело). Аничков становится на сторону последнего, придерживаясь точки зрения, которая, как он считает, восходит к перипатетикам (представителям аристотелевской школы), полагающим, что душа с телом соединяются в силу естественных причин и оказывают взаимовлияние друг на друга. Они составляют в человеке единое целое, сосуществуя на равноправных началах и уравновешивая друг друга. С одной стороны, душа, имея свободу воли, не может реализовать ее, пока не находится в теле. С другой — тело в состоянии выполнять свои функции только при наличии в нем души. «Тело получает от души могущество», — говорит Аничков. Функциональная взаимосвязь души и тела доказывается, по его мнению, опытным путем: если, например, тело (мозг) оказывается поврежденным, то душа (разум, память) также деформируется, и наоборот.

Аничков подробно анализирует причины, препятствующие познанию истины. К внутренним причинам он относит предрассудки, неполноту первоначального знания, злоупотребление «отвлечением» (абстрагированием), страсти, к внешним — «худое» воспитание и непросвещенность народа. Ошибки в познании («заблуждения ума») Аничков делит на формальные (нарушение законов формальной логики) и материальные (отсутствие знаний о предмете), теоретические (в сфере мысли)

---

[1] Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. С. 134.

и практические (в области поведения), обращая внимание на то, что вопросы гносеологии непосредственно связаны с общественной практикой (теоретические ошибки влекут за собой практические ошибки), и ими нельзя пренебрегать.

Профессором права в Московском университете был *Семен Ефимович Десницкий* (ок. 1740—1789). Выходец из «нежинских мещан», он учился в Троице-Сергиевой семинарии и Московском университете. В 1761—1767 гг. обучался в университете в Глазго (Шотландия), где защитил магистерскую и докторскую диссертации.

Десницкий по преимуществу занимался правом и его обоснованием, оставив большое наследие в этой области: «Слово о прямом и ближайшем способе к изучению юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства» (1781), «Представление об учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи...» (проект государственных преобразований, направленный им в 1768 г. в «Уложенную комиссию» на имя Екатерины II), переводы юридических трактатов и др.

Его сочинения представляли собой одну из первых попыток систематического небогословского изложения юридического знания, основанного на последних достижениях европейской философско-правовой мысли. Развитая им историко-правовая теория, объективно направленная против господствовавших тогда концепций естественного права и общественного договора, выглядит относительно самостоятельной.

Он начинает цикл юридических дисциплин с нравоучительной философии — этики (западноевропейская правовая традиция, зародившаяся еще в античности), подчеркивая ее фундаментальный по отношению к праву характер. Основным предметом исследования этики, с его точки зрения, является тема справедливости, в рамках которой рассматриваются, во-первых, суть добродетели и, во-вторых, мотивы добродетельного поведения (самолюбие, нравственность, сопереживание).

Человеческую историю Десницкий склонен оценивать с естественно-научных позиций. Он солидарен с теми учеными, которые рассматривают реальный мир как определенную стадию развития циклически меняющейся материи от рождения различных ее форм до их старения и смерти (после чего материя переходит в другое состояние). Десницкий допускает, что человечество, являясь специфической формой материи, также развивается циклически. Однако, считает он, если такой восходяще-нисходящий процесс и свойствен человеческой истории, то его «весьма не скоро можно приметить и отличить в столь кратком веке». Поэтому он предпочитает анализировать историю человеческих обществ на отрезке, поддающемся эмпирическому установлению на основе археологических и историко-этнографических данных.

В этом контексте, согласно теории Десницкого, человечество в своем прогрессивном развитии проходит четыре стадии: 1) охоты и собирательства, 2) пастушества, 3) хлебопашества, 4) коммерческого состояния. Данная схема, по признанию самого Десницкого взятая им у римских историков (Тацит, Саллюстий), предполагает характеристику общественного развития в области производственных, половых, имущественных и властных отношений.

Стремясь к комплексному исследованию общества, Десницкий анализирует происхождение и взаимовлияние различных социальных институтов (семья, собственность, власть, право).

Основную теоретико-смысловую нагрузку в его рассуждениях несет институт собственности, поскольку, как он полагает, тип собственности определяет характер экономики на том или ином этапе социального развития. С его точки зрения, частная собственность экономически является наиболее эффективной. Она приводит к интенсификации хозяйственной жизни, к расцвету ремесел и торговли. Возникновение моногамной семьи также было связано с необходимостью наиболее эффективного использования собственности (при хлебопашеском состоянии, сменившем пастушеское, труд жен и детей «плоды приносит весьма обильные»). Появление частной собственности вызвало потребность в ее надежной и гарантированной охране — так появилось государство. И наконец, право возни-

кает как результат урегулированности общественных отношений, как способ разрешения конфликтов по поводу собственности.

В сочинениях Десницкого обосновываются высокая ценность социальных норм (религиозных, моральных, правовых), их религиозно-этическая и практическая значимость. На соблюдении «общих правил», замечает он, основано «самое бытие общества человеческого»[1]. В уважительном отношении к социальным нормам Десницкий усматривает одно из сущностных свойств человека, данное ему от природы и Бога. В этой связи он отмечает позитивную роль религий в поддержании социального порядка: религиозно окрашенный страх смерти заставляет человека соблюдать нормы при жизни, чтобы не понести наказания после своей кончины.

Предметом пристального внимания Десницкого была проблема происхождения власти в обществе. Он выделяет три причины появления властных отношений. Во-первых, это превосходство в физической силе, которое является решающим в условиях самой ранней и наиболее примитивной (господствует «полное невежество народа») социальной организации. На более высокой ступени, когда просвещение уже коснулось основной массы населения и знание играет существенную роль в социальном управлении, на первый план выдвигается преимущество в умственных способностях. И наконец, третьей причиной является превосходство в богатстве.

Десницкий выделяет такой важный, с его точки зрения, элемент властных отношений, как родительская власть. Последняя, как он полагает, активно влияет на формирование социальной иерархии и оказывается тесно связанной с осуществлением государственной власти. Так, в древних республиках (Древняя Греция, Древний Рим), для которых, по Десницкому, характерна слабая власть, неограниченная власть отца над детьми была эффективным дополнительным средством «восстановления спокойствия и тишины в народе»[2].

В своем проекте государственных преобразований Десницкий попытался приспособить принцип разделения властей (как он был представлен у Локка и Монтескье) к «нынешнему российскому монархическому состоянию». В целом проект направлен на формирование представительных органов государственной власти в рамках абсолютной монархии, стройной и независимой судебной системы, демократизацию судопроизводства, организацию городского самоуправления, что придавало ему своеобразный либеральный оттенок.

Андрей Михайлович Брянцев (1749—1821), ученик Аничкова и Десницкого, также был в числе профессоров Московского университета. Он родился в семье бедного священнослужителя, сначала обучался в Вологодской семинарии, затем в Славяно-греко-латинской академии. Отказавшись от монашеского сана, Брянцев продолжил свое образование в Московском университете. После смерти Аничкова занял место экстраординарного профессора, а в 1795 г. стал ординарным профессором логики и метафизики.

Философия Брянцева, во многом повторяющая положения Вольфа, Лейбница и отчасти Канта (через работы его последователя Ф. Снелля), отражена в таких его сочинениях, как «Слово о связи вещей во вселенной...» (1790) и «Слово о всеобщих и главных законах природы...» (1799). Он занимался также переводами философских и филологических текстов.

Одной из основных в творчестве Брянцева была тема натурфилософии, деистически истолкованной. Он определяет мироздание как механически устроенную систему бесчисленных взаимосвязанных тел «различной величины и твердости»[3]. Каждый предмет представляет собой, по его мнению, лишь отдельное звено бесконечно развивающейся в пространстве и времени причинно-следственной цепи явлений. Понимаемая таким образом Вселенная не содержит «пустот» или предметов, не связанных с другими предметами и мирозданием в целом.

Придерживаясь идеи о согласованной взаимной соподчиненности «трех владычеств

---

[1] Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. С. 370.

[2] Там же. С. 233.

[3] Там же. С. 370.

природ» (неорганического, растительного и животного миров), Брянцев и в человеческом мире усматривает всеобщую связь и гармонию. Гармоническое согласие проявляется, в частности, во взаимоотношении души и тела. С одной стороны, чувства, приводя в движение мозг, становятся непосредственной причиной возникновения мыслей, а с другой — идеи и вдохновение обусловливают человеческое поведение. В развитии каждого конкретного человека последующий этап непосредственно зависит от предыдущего: «От младенчества зависит детство, сие приемлется отрочеством, после сего наступает юношество и мужество»[1]. Помимо этого, связь человека с другими людьми и зависимость от них вытекает из чувства симпатии — способности сопереживать, эмоционально откликаться на человеческое поведение.

Развивая учение о познании, он различает связь вещественную (связь реальных тел в природе) и идеальную (связь понятий в сознании человека). При этом рассматривает, по сути, второе как отражение первого. Познание, т. е. уяснение смысла одного понятия через другое, становится возможным именно потому, считает Брянцев, что существует взаимозависимость между вещами. В противном случае оно было бы недостижимо[2].

Важной составной частью философии Брянцева являются его воззрения на отношение Бога и мироздания, носящие деистический характер. Брянцев признает, что премудрость Божия вносит смысл в мироздание, определяет его строение, законы и представляет собой конечную причину Вселенной. Однако Бог, создав мир, в дальнейшем не принимает в нем непосредственного участия, в силу чего мироздание начинает развиваться по своим природным, естественным законам.

Брянцев попытался сформулировать основные законы природы (вещественной и духовной), которые тем не менее он считает гипотетическими. Согласно закону непрерывности (открыт Лейбницем), все в природе развивается постепенно, эволюционно, без резких скачков. Закон бережливости (использовался в системе Фурье) предполагает, что все явления природы, многие из которых, на человеческий взгляд, расточительны и нелепы, абсолютно целесообразны и имеют свое оправдание. В законе всеобщего сохранения (среди его открывателей Брянцев называет Декарта, Бильфингера и Мендельсона) проявляется неуничтожимость материи, ее бесконечный переход в различные формы. Закон вознаграждения основан на взаимной компенсации действующих в природе сил (если в одном месте природы убывает, то в другом — прибывает).

Останавливается Брянцев и на проблеме соотношения детерминизма (причинной обусловленности и взаимосвязи) и свободы воли. Он отвергает такое понимание судьбы, при котором отсутствует возможность изменять обстоятельства по своему усмотрению. Человек, с его точки зрения, не предмет «игры посторонних сил, но свободно действующее существо». Позиция Брянцева представляет собой своеобразный синтез идей стоиков и христианства: человеческая судьба есть результат соединения свободы воли, законов мироздания и божественного промысла. В этой связи чудо, исходящее от Бога, он рассматривает как восстановление естественного порядка вещей, нарушенного злой волей человека.

Одним из крупнейших философов второй половины XVIII в. был *Яков Павлович Козельский* (ок. 1728 — ок. 1794), выходец из украинских помещиков. Получив образование в Киевской духовной семинарии и гимназии при Академии наук в Петербурге, он впоследствии в основном находился на военной службе (в том числе принимал участие в работе «Уложенной комиссии»). В 60-е гг. он преподавал математику и механику в Артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе.

Будучи высокообразованным ученым, Козельский оставил после себя значительное творческое наследие: труды по философии, математике, механике, переводы (по большей части исторических сочинений), аналитические записки в «Уложенную комиссию». Наибольший интерес представляют такие его работы, как «Философические предложения» (1768; одна из первых попыток в России систематического, в стиле трактатов западных мыслителей, изложения философского знания) и «Рассуждения двух индейцев Калана и Иб-

[1] Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. С. 371.

[2] См. там же. С. 369.

рагима о человеческом познании» (1788; здесь в диалектической форме рассматриваются основные проблемы науки того времени).

Являясь апологетом научного знания и сторонником просвещения народа («непросвещенный народ — легкая добыча для других народов»), Козельский отмечает двойственность прогресса в науке: в зависимости от ее употребления она «может быть полезна и неполезна». Он обращает внимание на необходимость рассматривать науку в системе других социальных ценностей, дает ориентиры ее использования (вера в Бога, служение власти, любовь к ближнему). Поскольку предметы науки — природа и человек — «трудны и пространны», полное познание, по его мнению, недостижимо. Козельский высказывается также за практическую направленность наук. В этой связи он критикует некоторые разделы математики, недостаточно связанные, на его взгляд, с практикой. Он полагает также, что излишняя дифференциация наук, их уход в профессиональные тонкости и детали делает их малопригодными в жизни.

Смысл наук, их цель и основы открываются, по Козельскому, в философии — наиболее общем, объединенном знании. Философия познает «причины истин», основы «вещей и дел человеческих». Содержащая в себе начала других наук и правила достижения благополучия, она соответственно делится на теоретическую (логика, метафизика) и практическую (юриспруденция, политика) философию. Ее предметом не могут быть «свойства и дела Божии», поскольку, как он полагает, премудрость Бога «умом непостижима». Козельский — сторонник упрощения понятийного аппарата философии, введения четких и ясных определений, устранения малозначимых, не требующих философского анализа деталей.

Логика Козельского, определяемая им как «наука ума», содержит в себе положения аристотелевской формальной логики и общую теорию познания. Пытаясь найти компромисс между чувством и разумом, эмпиризмом и рационализмом, он приходит к выводу о том, что истина познается как через опыт, так и посредством «умствования» (абстрактных умозаключений)[1].

Метафизика, по Козельскому, есть наука об общих понятиях и состоит из онтологии и психологии. Основной предмет онтологии — вещь (т. е. то, что «есть возможное», что существует или в принципе может быть) и ее свойства. Сущность вещи кроется в ее уникальности, необходимости, важности и относительной самодостаточности. Вещи становятся таковыми после акта творения и проявляются в их бытии, т. е. в таком состоянии, когда они становятся зависимыми друг от друга. В природе и человеческом мире ничего не происходит без причин, скачкообразно, все развивается эволюционно.

Таким образом, Козельский предстает типичным сторонником механистической картины мира. В своей психологии, под которой понимается наука о душе, Козельский в целом повторяет положения философии Гельвеция. Примечательно, что, разделяя дух (душу) на конечный (человеческая душа) и бесконечный (Бог), предметом его анализа становится исключительно первый. Говоря о соотношении души и тела, он, с одной стороны, полагает, что душа и тело оказывают друг на друга взаимовлияние, но с другой — получение полного и доказательного знания об этом ему представляется невозможным. Поэтому Козельский «не вступает в рассуждение о сем» и «дивится тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи»[2].

Наиболее разработанными частями философии Козельского являются юриспруденция и политика, проникнутые идеями естественного права и общественного договора. Хотя его политико-правовая теория и не имеет оригинального характера, тем не менее по уровню систематизации и согласованности материала, по зрелости высказываемых идей она внесла заметный вклад в развитие отечественной философии права.

Исходя из логики рассуждений Козельского, право есть совокупность морально-правовых норм (поэтому он отождествляет право и справедливость), лежащих в основе добродетельного или нейтрального социального поведения. Право у него непосредственным образом связано с добром: право есть то, что

[1] См.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. С. 442.

[2] Там же. С. 465.

вытекает из добра и направлено на его достижение. Следовательно, человек может иметь столько прав, сколько имеет «добрых и праведных намерений»[1]. Источником права, по Козельскому, является Бог, для которого оно служит одним из средств социальной организации. Он выделяет четыре основных вида права, иерархически взаимосвязанные: божественное (направлено на благополучие тварного мира, неизменно, содержится в десяти заповедях Моисея), естественное (присуще человеку в силу его природы: есть, пить, беречь и защищать себя), всемирное (регулирует взаимоотношения между народами) и гражданское (регулирует социальные отношения внутри страны).

В полном соответствии с теорией естественного права Козельский различает право и закон (норма права, возведенная государством в ранг обязательной и им гарантированная). Нарушение законов с неотвратимостью должно влечь за собой наказание, иначе, по его мнению, добродетель в обществе никогда не восторжествует.

Политику (науку о средствах достижения добродетели) Козельский разделяет на две части: политику частных (излагаются этические нормы человеческого поведения) и должностных лиц (освещаются вопросы осуществления государственной власти). Он стремится показать, во-первых, зависимость политики от этики и, во-вторых, связь поведения отдельного человека с функционированием государства в целом.

Козельский — последовательный сторонник теории договорного происхождения государства. Он убежден в том, что «гражданская» (государственная) организация общества, к которой человечество переходит из естественного состояния, несет с собой огромную пользу. Теряя свою естественную свободу и право силы, учреждая государство, люди заключают общественный договор и приобретают в нем гарантированную свободу, защищенную законом собственность и основанное на договоре равенство. Козельский оценивает государство как великое благо, выводящее человека из животного состояния и делающее его нравственным существом. Разделяя идеи просвещенного абсолютизма, Козельский стремился внести правовое начало в государственную и общественную жизнь. В частности, он предлагал регламентировать отношения помещиков с крепостными крестьянами, сделать их труд более заинтересованным и эффективным.

Видным представителем философии, основанной на рациональном знании, являлся также *Пафнутий Сергеевич Батурин* (1740—1803), который был писателем и переводчиком. Длительное время он служил в армии. Из его автобиографических «Записок» следует, что разносторонние знания он получил в основном в результате самообразования (в том числе путешествуя в 60-е гг. по Европе).

Воззрения Батурина нашли свое отражение в его философском сочинении «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1790), посвященном критике трактата Л. К. Сен-Мартена (одного из идеологов масонства) «О заблуждениях и истине» (вышел в русском переводе в 1785 г.). Несмотря на то что проведенный Батуриным анализ представляется часто поверхностным, его философские рассуждения, взятые вне контекста критической полемики, выглядят для того времени теоретически зрелыми.

Оценивая масонскую мистику Сен-Мартена как шарлатанство, Батурин выступает за создание философии, основанной на опытном знании и рациональных доказательствах. Будучи итогом синтетического объединения знания всех наук, философия тем не менее, в его представлении, не должна возвышаться над ними и претендовать на абсолютную истину. В этой связи Батурин выдвигает требование «свободы разума и совести», призывает к терпимости по отношению к различным учениям. Подлинная философия, как он полагает, стремится привить людям «смирение, человеколюбие, снисхождение и все добродетели, могущие облегчить бремя земного их пребывания»[2].

С этих позиций Батурин резко критикует не только масонскую доктрину Сен-Мартена,

---

[1] Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. С. 417.

[2] Там же. Т. 2. С. 487.

но и эзотерические (тайные, известные лишь посвященным) учения в целом. Он крайне негативно относится к мистикам, алхимикам и астрологам типа Парацельса или Сведенборга, отдавая явное предпочтение людям науки, сделавшим открытия в области мореплавания, земледелия, физики, химии, физиологии, математики, астрономии. Именно в их познавательной деятельности нуждается, по его мнению, человечество, а не в эзотерических откровениях, вносящих путаницу в сознание и тормозящих просвещение народов. Скрытыми мотивами появления эзотерических учений являются, считает он, тщеславие и честолюбие, желание возвысить себя в глазах других. Сокрытие подобными учениями истинного знания, которое может принести пользу человечеству, Батурин называет преступлением. В век просвещения, когда господствует научное знание, делает он вывод, различные тайные доктрины особенно ярко выглядят лживыми, порочными и вредными.

Довольно типичными для своей эпохи являются натурфилософские воззрения Батурина. Подобно Поповскому, Аничкову или Козельскому, он придерживается механистической картины мира, в котором главенствует закон причинности. Все вещи и тела имеют свою причину, говорит Батурин, за исключением Бога, имеющего свойства самодостаточности и абсолютности. Применительно к природным явлениям Батурин отвергает положение Сен-Мартена о выведении вещественного из невещественного (идеального). Он придерживается идеи неуничтожимости материи: тела не исчезают бесследно, а лишь меняют форму своего существования. Так, животные, доказывает он, потребляя пищу, перерабатывают ее в кровь, мясо и т. п. Природу («натуру») Батурин определяет как «вещество вообще и бытие всех возможных существ телесных, их движение, сношение и действие одного над другим»[1], а составляющие природу тела есть состояние четырех стихий — воды, земли, воздуха и огня.

Отличаются определенным своеобразием политико-правовые взгляды Батурина, отдаленно напоминающие концепцию Аристотеля. Согласно Батурину, государство выросло из иерархического союза семей, а отцовская и родственная власть постепенно превратилась в государственную. Поскольку сообщества людей не могут существовать без законов, то уже внутри- и межсемейные властные отношения регулировались законами, исходящими от старших семей. В условиях постепенного увеличения населения и территории, им занимаемой, власть отца оказывалась недостаточной, что повлекло за собой утверждение политического механизма власти. Лишь государственно организованное общество, специально созданные органы управления и принуждения могли справиться с задачей поддержания порядка и соблюдения законов на всей территории.

Батурин был сторонником социального порядка, строгого повиновения властям и соблюдения законов. Он высоко оценивает наличие «премудрых и человеколюбивых» законов, которым отдает предпочтение перед религиозными нормами темных мистических учений. Цель наказания Батурин видит не в том, чтобы восстановить нарушенную преступлением гармонию мироздания (как полагали масоны), а в устрашении потенциальных преступников. В целом процветание общества и государства, утверждение законности и искоренение преступности Батурин связывает с просвещением и трудолюбием народа.

7. А. Н. Радищев: философия человека

Писатель и философ Александр Николаевич Радищев (1749—1802) является родоначальником социального радикализма в России. Его идеи были близки многим выдающимся деятелям русского освободительного движения, начиная с декабристов, В. Г. Белинского, А. И. Герцена и Н. П. Огарева.

А. Н. Радищев родился в Москве в дворянской семье. Получил домашнее образование под руководством преподавателей Московского университета, затем учился в Пажеском корпусе в Петербурге. В числе наиболее одаренных молодых людей он был направлен в Лейпцигский университет с целью изучения юриспруденции. Пребывание за границей

[1] Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 2. С. 526.

(1766—1771) решающим образом сказалось на его взглядах. Он окунулся в атмосферу европейской просветительской мысли, насыщенную неслыханным в России вольнодумством, интеллектуальной смелостью, обилием философских течений.

На формирование его философских воззрений большое воздействие оказали труды Лейбница, а также К. А. Гельвеция, Ш. Бонне, Э. Платнера, Дж. Пристли, Ж. Робине, Дж. Локка и др. Он увлекался также сочинениями И. Гердера, Ж. Ж. Руссо, других просветителей XVIII в.

В лейпцигский период жизни Радищева произошли события, которые остро переживались им и повлияли на его мироощущение. Он был потрясен безвременной кончиной его ближайшего друга Ф. В. Ушакова. «Помышление о смерти» становится постоянным предметом его философских интересов. Разрешение извечного трагизма человеческого бытия он видит в поиске рациональных и опытных оснований возможного бессмертия.

По возвращении на родину Радищев служит в различных государственных учреждениях, занимается литературным творчеством. В частности, он публикует перевод книги Г. Мабли «Размышление о греческой истории» с собственными примечаниями (1773), пишет оду «Вольность» (1783), «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789). Выход в свет его знаменитого публицистического трактата «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790), содержавшего резкую критику самодержавия и крепостного права, вызвал гнев Екатерины II. Автор был объявлен бунтовщиком «хуже Пугачева», приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в далекий Илимск. В Сибири Радищев написал свой главный философский труд — трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии». После смерти Екатерины II Радищев возвращается из Сибири, а с воцарением Александра I принимает участие в составлении новых законов. Однако в силу ряда причин как политического, так и личного характера он переживает тяжелый душевный кризис и кончает жизнь самоубийством.

Философия Радищева настолько тесно связана с его учением о человеке, что ее точнее следует назвать антропосоциальной. Вытекающие из нее общественно-политические идеи сформировались в атмосфере культурно-идеологического движения Просвещения. В соответствии с духом времени Радищев верил во всесилие человеческого разума, в его способность выявить первопричины социального зла и неправды, в частности бедственного положения российского крестьянства, морального разложения знати, указать реальные пути и средства преобразования общественной жизни. Сила убеждения, доказанная очевидность истины способны, считал он, преодолеть сословные предрассудки. Верой в такую возможность объясняется и публикация Радищевым «Путешествия из Петербурга в Москву» в обход цензуры, особенно рискованная на фоне революционных событий во Франции, в период резкого поправения внутренней политики Екатерины II.

Под влиянием идей западноевропейского Просвещения Радищев полагал, что в основе всякого общественного объединения вне зависимости от конкретных социальных условий, правовой системы и государства лежит как некий исходный элемент и вместе с тем универсальный критерий естественная природа человека. Из нее вытекает совокупность прав, ценностей, которые, будучи выражением сущностных характеристик человека, должны в максимальной степени быть реализованы в общественной жизни. Это право на личную безопасность, свободу, труд, равенство, собственность, семью и т. п. «Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю», — пишет Радищев[1]. Придерживаясь договорной теории государства, он полагал, что изначальная полнота прав и свобод, данная природой человеку, не может сохраняться вечно. Будучи существом общественным и стремясь к «гарантированным выгодам», человек вступает в общение с себе подобными. При этом он вынужден жертвовать частью своей свободы, но оставляет за собой право не подлежать полному контролю со стороны общества или государства. Пока не предана забвению высшая цель договорного ограничения прав — «достижение общественного

---

[1] *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 278.

блаженства», до тех пор социальный мир есть продолжение и развитие мира природного. Если же общественный договор не выполняется, законы или практика их применения «утесняют» естественные права, то это не только преступление против общего блага, но и против законов самой природы. Отсюда Радищев выводит основания решительных перемен экономической и политической жизни российского общества, изменения его законодательства и государственного устройства. В случае, если реформы сверху не будут проведены, вступает в силу «право мщенное природы», оправдывающее революционное насилие во имя торжества естественных человеческих прав.

При всем радикализме своих политических воззрений Радищев не отвергал реформаторских путей социального обновления, он трезво оценивал кровавые бури, которыми сопровождалось крушение монархий в Англии и Франции XVII—XVIII вв. Революцию он считал трагедией: дворяне — эти «звери алчные, пиявицы ненасытные» — могут спровоцировать восстание «земледельцев». И хотя революция с нравственной точки зрения есть возмездие поработителям, хотя она являет собой социальную закономерность, Радищев отчетливо видел в ней черты выступающего на поверхность общественной жизни хаоса, «пагубу зверства», «смерть и поджигание». Революции, по его мнению, следует избегать хотя бы потому, что порожденная ею ничем не ограниченная «вольность» чревата новыми формами рабства. Революционно-эсхатологические картины, которые рисует Радищев на страницах своего «Путешествия...», были призваны главным образом подтолкнуть верхушку дворянства во главе с Екатериной II к началу деятельности по коренному изменению общественной жизни в России. Так, в главе «Хотилов» он предлагает путем постепенного изменения законодательства восстановить земледельца «во звании гражданина», наделить его собственностью, и прежде всего землей, сделать равным с другими сословиями перед законом. Радищев осуждает крепостное право, приравнивающее основную массу российского народа — крестьянство — к «тяглому скоту», сама тяжесть порабощения которого — залог неизбежного в будущем социального взрыва. Движению общества к свободе и равенству мешает также «самодержавство», которое он определял как «наипротивнейшее человеческому естеству состояние»[1]. Лучшей формой государственного устройства Радищев считал республику, в которой реализуются суверенитет народа и его гражданские права.

Социально-философские воззрения Радищева нашли также отражение в оде «Вольность», в которой он провозгласил себя «прорицателем свободы», борцом против деспотизма, видящего в народе «лишь подлу тварь». Одним «счастливым народам» вольность «случай даровал», другим приходится отстаивать ее силой оружия (здесь характерна ссылка на «вождя свободы» — Вашингтона), третьи, для которых «не приспе еще година» (к ним Радищев относит «Отечество мое драгое»), повинуясь духу времени, природному стремлению к вожделенной свободе, рано или поздно получат ее. Ее инициаторами станут пионеры вольности (к ним он относит и себя), «малые светила», рассеивающие «сгущенную мглу» и движимые гражданским долгом, идущие наперекор «гладу, зверству, язвам, лютому духу властей». Убежденность Радищева в торжестве свободы подкрепляется ссылками на могущество «духа разума». Предмет его «суть мы, а не я», т. е. идея свободы уподобляется универсальной истине науки (Радищев здесь приводит имена Галилея и Ньютона).

Стремление к свободе оказывается также своеобразным выражением пантеистических и деистических мотивов творчества Радищева, понимающего человека как часть природы. Свобода — такая же неотъемлемая часть человеческого естества, как и его принадлежность природе. В этом качестве она и есть не что иное, как «закон природы».

Свободолюбивые призывы Радищева впоследствии были высоко оценены А. И. Герценом, выпустившим со своим предисловием «Путешествие...» Радищева вместе с книгой М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России». Представляя республиканские идеи Радищева как прямую противоположность монархическому взгляду на Россию Щерба-

[1] *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 282.

това, Герцен заметил, что в отличие от последнего «Радищев смотрит вперед». «Радищев гораздо ближе к нам, чем к<нязь> Щербатов; разумеется, его идеалы были так же высоко на небе, как идеалы Щербатова — глубоко в могиле; но это наши мечты, мечты декабристов»[1].

Философские взгляды Радищева несут на себе ряд признаков века Просвещения. К этому времени средневековая целостность духовной жизни, освященная религией, окончательно распадается на множество дифференцированных «наук, искусств и ремесел». В умах воцаряется идея энциклопедии и как способ построения свободного светского знания, и как эффективный познавательный принцип. Центральные произведения Радищева: «Путешествие...», «О человеке...» — по сути энциклопедичны. Статистика, физиология, история, экономика, ботаника, юриспруденция — все области знания интересны автору, все необходимы для полного исследования интересующего его предмета. Во-вторых, в этом энциклопедическом многообразии выделяются в качестве связки опытное естествознание и философия. Для Радищева, как и для большинства мыслителей того времени, науки о природе давали не только достоверные факты и плодотворные теоретические результаты, но и образцы мышления, по которым строилось философское познание. При этом Радищев, в отличие, например, от М. В. Ломоносова, ориентировался преимущественно на «естественную историю» (старое название биологии) и на те разделы химии, физики, медицины, в которых главным образом получили развитие идеи трансформизма, целостности, отдельные диалектические представления. Наконец, творчество Радищева приходится на второй этап европейского Просвещения — время его идеологического оформления, когда наряду с социально-политической и гуманистической проблематикой на первый план выступает вопрос о природе человека. В области философии это проявляется в тенденции наполнить традиционные категории метафизики практически значимым антропологическим содержанием.

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 13. С. 273.

Таким образом, в соответствии с духом времени проблема человека у Радищева становится центральной; в ее решении он опирался, по существу, на естественно-научное и философское знание.

Наиболее развернуто его философские взгляды выражены в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии». Это — одно из наиболее сложных для понимания и истолкования произведений русской мысли. Трактат впервые был опубликован в 1809 г. — через 7 лет после смерти автора — и, очевидно, не был окончательно подготовлен им для печати. Эрудиция Радищева, его обращение к широкому кругу философской, художественной и естественно-научной литературы отразились в тексте в виде обилия явных и скрытых цитат, ассоциаций, аллюзий, что весьма затрудняет выявление его собственной позиции. Наконец, произведение Радищева принципиально адогматично, порой наполнено личностным, эмоциональным пафосом и скорее приглашает к размышлению, чем содержит набор окончательных и безусловных истин. В целом трактат представляет собой оригинальный, во многом уникальный для русской интеллектуальной традиции понятийно и художественно оформленный диалог (с элементами полифонизма) между конкурирующими школами философской мысли того времени.

В нем в той или иной форме затрагиваются вопросы онтологии, гносеологии, этики, эстетики, социальной философии, проблемы сущности человека, соотношения физического и духовного, природы сознания и др. Все это многообразие философских тем концентрируется вокруг главной проблемы: бессмертна ли человеческая душа, и если да, то каковы формы ее посмертного существования? Раскрывая всю сложность и гипотетичность («гадательность») решения этой проблемы, Радищев нередко избегает навязывать читателю свое мнение, чтобы дать ему возможность взвесить аргументы всех оппонирующих сторон. Не случайно и композиционно, и содержательно трактат обычно рассматривают как распадающийся на две части. В первой части (это первая и вторая книги) звучат голоса мыслителей преимущественно материалистической и деистической ориентации, до-

казывается естественное происхождение сознания, зависимость души от «органов телесных», воспроизводятся идеи сенсуалистов и утверждается тезис о неизбежной смерти души вместе с прекращением жизни тела. Во второй части (третья и четвертая книги) на фоне изложения аргументов философского идеализма и рационализма содержится обоснование общего вывода о бессмертии души. Стремясь избежать крайностей примитивного отождествления «мысленности» и «вещественности», а также противопоставления их как двух различных субстанций, Радищев избрал для себя «третий» и наиболее трудный путь синтеза самых плодотворных идей на почве реализма, опыта и здравого смысла.

Радищев явно стремится обосновать положение о несотворенности, вечности и многообразной творческой силе природы, которой присущи различные формы движения в пространстве и времени. Однако он то и дело колеблется, допускает деистические и пантеистические интерпретации, рассуждает о творческой силе Бога, о первотолчке («первый мах», «первосдвиг»), сообщившем веществу постоянство движений и структурную организованность. Но поскольку опыт и здравый смысл заставляют исходить в наших практических и познавательных нуждах из живой и движущейся «вещественности», постольку спор между материализмом и деизмом не носит для Радищева принципиального характера и вообще вряд ли имеет смысл. «На что нам знать, что до сложения мира было, и можно ли нам знать, как то было?»[1]

В мире, полагал он, нет изолированных объектов, но всегда есть некая их группа или система. «Кто вникал в деяния природы, тот знает, что... в сложениях, ею производимых, мы не находим... составляющую часть от другой, но всегда совокупность»[2]. В связи с этим Радищев указывал на наивность и архаичность древнего учения о четырех стихиях как атомарных началах бытия. Земля, вода, воздух и огонь «суть сложности», а вовсе не кирпичики мироздания.

Целостные образования, согласно Радищеву, не простые агрегаты механически связанных частей, они представляют собой субординированные и координированные единства. Не всякое целое, подчеркивал он, может быть результатом элементарного соединения составляющих его частей, хотя многие его свойства имеют в них свое основание. Важнейшую роль играет способ связи частей, или «организация». «Одно из главных средств, — писал Радищев, — природою на сложение стихий и изменение их употребляемое, есть организация»[3]. Он склонен считать, что между неживой и живой природой, а также между ними и человеком существует не только универсальная связь и взаимодействие, но иногда явное, иногда скрытое генетическое единство. Возможность этого как раз обусловлена наличием механизма самопорождения в рамках организации неких новых, а иногда принципиально новых свойств и качеств.

Не прибегая к помощи трансцендентных (сверхъестественных) сил, Радищев пытается на протяжении многих страниц своего трактата показать «натуральное шествие природы» от низших организмов до мыслящего мозга. Правда, такая попытка носит у него характер гипотезы. Превратить ее в научную теорию, т. е. исчерпывающим образом доказать ее, можно, по мнению Радищева, лишь в том случае, если наука в качестве первого шага сумеет превратить неорганическое вещество в органическое. А это дело будущего.

Стремление наметить контуры немеханического взаимосоотношения части и целого позволила Радищеву избежать тупиков дуализма и представить человека в виде сложного единства, живой совокупности разнородных начал. Именно анализ взаимосвязи составных элементов «сложения» человека убеждает Радищева в том, что «качества, приписанные духу и вещественности, в нем находятся совокупны»[4].

Единство человека с окружающей природой состоит, по мнению Радищева, как раз в том, что он, подобно животным, растениям и даже минералам, представляет собой некую совокупность частей, что он — результат, «венец сложений вещественных» и именно поэтому «единоутробный сродственник, брат

[1] *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 81.
[2] Там же. С. 73.
[3] Там же. С. 87.
[4] Там же. С. 73.

всему на земле живущему»[1]. Иными словами, известное тождество человека с природой проявляется в самом принципе «организации» и в наличии «мертвых», «вещественных» слагаемых его органической жизни. Радищев подчеркивает именно момент «родства», «единоутробность» человека и природы, т. е. в тенденции эволюционную выводимость человека из природного целого.

Радищев намечает разработку своего рода комплексного подхода в изучении человека, четко выделяя при этом три способа анализа: первый, который можно было бы назвать предметным, состоит в рассмотрении человека как данности, уже сформированной, в отвлечении от изменчивости его реального бытия; второй — функциональный, включающий исследование деятельности человека в природе и обществе (этот подход Радищев связывал с изучением структуры целого: «Осмотрев человека во внешности его и внутренности, посмотрим, каковы суть действия его сложения»[2]); и, наконец, своеобразный историко-генетический способ, т. е. анализ этапов жизни человека (рождение, становление, смерть) в целях прогноза его будущего (что будет после его смерти?).

Важнейшей функцией человека Радищев считал познание: «Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания,* которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»[3].

Изучая теоретико-познавательные воззрения Гельвеция, Радищев писал в «Дневнике одной недели», что у французского мыслителя к деятельности и показаниям чувств полностью сводятся все, даже «превыспреннейшие» способности мышления: умозаключение, память, творчество. Такие крайние выводы не могли удовлетворить Радищева, поскольку самостоятельный характер рассудочной деятельности, а также в какой-то мере специфика понятийной формы отражения были для него очевидны. Например, в понятии «колокол», отмечал Радищев, ум сочетает воедино разные данные органов чувств: звук, плотность, зрительную форму и т. д. Радищев соглашается с Гельвецием в том, что отвлеченные понятия, суждения, умозаключения «корень влекут», т. е. в конечном счете происходят от первоначальных ощущений, вызванных воздействием на органы чувств предметов и явлений внешнего мира. Однако полностью свести мышление к ощущению, по его мнению, невозможно. В доказательство этого в трактате «О человеке...» приводятся многочисленные примеры власти души над телом, в частности во время телесных «недугов», рассматривается такое свойство человеческого ума, как внимание, т. е. самопроизвольная направленность сознания на одну определенную идею. «Ничто, по мнению моему, — писал Радищев, — толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как могущество ее прилепляться по произволению своему к одной идее. Сие называем вниманием»[4]. Таким образом, человеческое познание как одна из важнейших функций сложноорганизованного телесно-духовного целого — человека — само рассматривалось Радищевым как своеобразная целостность, в единстве его рациональных и чувственных форм.

В целях более глубокого постижения особенностей человека Радищев обращается к проблемам его онтогенеза (индивидуального развития). В целом он рассматривает его как эпигенез (цепь последовательных новообразований). Выдвигая различные предположения о «предрождественном» состоянии человека, он вслед за К. Ф. Вольфом указывает, что хотя в половых клетках человек «преджмвет», но это состояние есть «полуничтожество», лишенное жизни. В отличие от вульгарно-материалистического понимания процесса эмбрионального развития человека Радищев отмечает его противоречивый характер. Уже слияние половых клеток «не может почесться простым или единственно механическим»[5].

Органическая жизнь, психика, мышление как неотъемлемые и важнейшие составляющие сущности человека не могут, по Радищеву, быть взвешены на «весах естественности»; будучи связаны со своими материальными носителями, их действия не подчиняются простым закономерностям механики, но отличаются от после-

[1] *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 45.
[2] Там же. С. 53.
[3] Там же. С. 59.
[4] Там же. С. 116.
[5] Там же. С. 41.

дних так же, как «кусок снедаемый, от действия мозга в мысленной силе»[1]. Человек во всем многообразии своих свойств, указывал Радищев, в единстве своего сознания и телесной организации не может быть всецело преформирован (предобразован) в бесструктурном еще смешении половых клеток. Поскольку необходимое орудие мысли есть мозг, а мозг и нервная система формируются в зародыше постепенно, то и сознание человека точно так же постепенно возникает и развивается. Феномен человека раскрывается для Радищева в виде непосредственного единства, в виде живой совокупности противоположных начал. Человек, подобно всему живому, рождается и растет, питается и размножается. Даже в своих отличительных признаках, которые состоят в том, что он есть существо «соучаствующее», а также в том, что «паче всего человек к силам умственным образован»[2], он подобен другим живым существам.

Специфику человека Радищев усматривает не только в обладании «умственной силой», но и в способности к речевому общению, в вертикальной походке, высказывает догадку о роли рук в формировании человеческого сознания. На стадии человека, полагает Радищев, достигают наивысшего расцвета и мощи все те силы, которые поддерживают в растениях жизнь, позволяют животным тонко и избирательно реагировать на внешние воздействия, и везде эти силы есть свойства особым образом организованных тел. Человек — это микрокосм, раскрывающийся в своем глубоком внутреннем единстве.

Во второй половине трактата «О человеке...» Радищев отвлекается от реального многообразия естественных целостных объектов, ограничиваясь лишь областью особых, искусственно созданных: музыкальные пьесы, архитектурные формы и т. д. И если в первых двух книгах трактата Радищев видел, например, причину музыкального «благогласия» в отдельных составляющих звуках, то в двух последних он подчеркивает значение творческой активности композитора, который сравнивает и «соображает» (координирует) звуки между собой, с тем чтобы в результате они могли породить новое качество — гармонию. Поэтому, указывает Радищев, «невозможно, чтобы сила новая в целом произошла единственно от действия взаимного сил частных... Поелику происхождение силы целого, не сходствующей с силами частей, предполагает сравнение или соображение, а сии предполагают существо мыслящее, то следует, что сила мысленная не может проистекать из частей, таковой же силы не имеющих»[3]. Такое решение проблемы целого и части неизбежно приводит к выводу о независимости «мысленной силы» от материального «органа», к идее о дуалистической природе человека и в существенных чертах согласуется с идеями М. Мендельсона, представителя умеренного крыла немецкого Просвещения, писавшего: «Без участия мыслящей способности... во всей природе не может существовать никакого целого, которое бы составлено было из многих разнородных частей»[4]. Подобная трактовка, свидетельствуя о колебаниях Радищева, отражает реальные трудности решения данной проблемы.

Опираясь на «принцип непрерывности» Лейбница, сближающий разнокачественные состояния в процессе преобразования мира и человека, Радищев склоняется к мысли о том, что различие жизни и смерти не следует преувеличивать. Завершение земного пути трагично, но не безнадежно для человека. Существует нечто такое в мире, что дарит надежды на бессмертие, на то, что «вечность не есть мечта». Общий вывод мыслителя о возможности индивидуального бессмертия человеческого сознания не дает оснований однозначно причислить его к спиритуалистам или мыслителям религиозной ориентации. В понимании Радищева это скорее рационально допустимая возможность, утешительная естественно-научная и метафизическая гипотеза, активизирующая человека в его реальной жизни, придающая ей нравственное содержание и смысл.

Социально-политические и философские взгляды Радищева оказали большое влияние на развитие революционных идей в России. В памяти последующих поколений он остался «первым русским радикалом», родоначальником «освободительного движения», борцом против царизма и крепостничества.

---

[1] *Радищев А. И.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 42.

[2] Там же. С. 49.

[3] Там же. С. 107.

[4] *Мендельсон М.* Федон, или Разговор о бессмертии души. Тифлис, 1854. С. 81.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ТЕОРЕТИКОВ ОСНОВНЫХ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ В РОССИИ XIX в.

XIX век открывает новый этап в русской философии, который характеризуется ее усложнением, появлением различных философских направлений, связанных как с идеализмом, так и с материализмом. Возрастает профессиональная составляющая философской культуры, прежде всего благодаря развитию университетской и духовно-академической традиций философского образования. Налицо также общий рост философского знания, особенно в таких его областях, как антропология, этика, философия истории, гносеология и онтология. Крупным достижением становится формирование философской системы В. С. Соловьева. Происходит значительное расширение философских контактов с Западом, осваиваются «не замеченные ранее» (Кант), а также новейшие достижения европейского интеллекта (Шеллинг, Гегель, Конт, Спенсер, Шопенгауэр, Ницше, Маркс). Здесь, однако, отнюдь не всегда действовал принцип «чем современнее, тем истиннее». Так, декабристы вдохновлялись главным образом французской философией прошедшего столетия, которая казалась уже неприемлемой для многих современников, например для членов кружка любомудров; а идеологи народничества хотя и признавали философское значение Маркса, но не безусловно, поскольку ориентировались также и на Конта, Прудона и Лассаля. Славянофилы, отдавая вначале дань уважения Шеллингу и Гегелю, затем совершили «консервативный поворот», обратившись к христианской святоотческой традиции.

Новизна и оригинальность взглядов русских мыслителей определялась, однако, не их чуткостью к восприятию западной философии, а выдвижением в центр их размышлений проблемы России, русского национального самосознания. Так, П. Я. Чаадаев, поклонник французского традиционализма и корреспондент Шеллинга, становится основоположником русской историософии, а «русский гегельянец и фейербахианец» Н. Г. Чернышевский — создателем теории некапиталистического пути развития России к социализму.

Русские мыслители XIX в. представляют интерес не только с точки зрения изучения собственно истории философии, но и в контексте «истории идей».

Важные и влиятельнейшие философские замыслы принадлежали в XIX в. часто не систематизаторам-теоретикам, а членам философских кружков (любомудры, славянофилы и западники), публицистам и литературным критикам (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, А. А. Григорьев, Н. К. Михайловский), религиозным писателям (К. Н. Леонтьев), выдающимся художникам слова (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), революционным теоретикам (П. Л. Лавров, М. А. Бакунин) и т. п.
Именно мыслители указанного типа были в значительной степени причастны к процессу формирования и движения философских идей, выступали инициаторами актуальных философских тем, развивали и обогащали философскую терминологию, хотя они и не стали основателями широких и законченных мировоззренческих систем. Это не свидетельствовало, разумеется, о какой-то ущербности их философского интеллекта. Напротив, как раз идеи такого рода значительно быстрее «схватывались» интеллигенцией и широко распространялись через «толстые журналы» не только в столицах, но и в провинции.
Всех этих мыслителей объединяет то, что они принадлежали к различным «идейным течениям», которые являлись философскими лишь отчасти, так как включали в себя значительный слой нефилософской — богословской, исторической, эстетической, социально-политической, экономической и другой — проблематики. Кроме того, идеи таких мыслителей, как П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и другие, использовались и в XIX, а затем и в XX в. разными течениями, и опять же не только в сугубо философском, но и в культурологическом, богословском и даже геополитическом и политологическом контексте. Многие из указанных идей обсуждаются в отечественной мысли и поныне.

Глава I

Развитие философских представлений в первой трети XIX в. Обоснование идей консерватизма и радикализма

1. Александровский мистицизм

Культурно-историческое понятие «александровский мистицизм» обозначает духовные процессы, развернувшиеся в самом начале XIX столетия и в целом соотносимые с эпохой царствования императора Александра I. Отталкиваясь от сложившихся в конце XVIII в. религиозно-философских исканий и продолжая их, они вместе с тем в той или иной степени отразили общую направленность развития мысли на разработку развернутой, собственно философской проблематики, что характерно и для последующих десятилетий. Сама же александровская эпоха в этом плане отмечена еще понятийной аморфностью, размытостью, преобладанием настроений и чувств. Здесь можно говорить скорее о культурно-историческом фоне, общей духовной атмосфере, неотделимых, однако, от развития русской философской мысли первой половины XIX в. в целом. Их влияние вышло за пределы названных временны́х рамок и сказывалось еще долгие годы[1].

Что создало предпосылки для возникновения александровского мистицизма? Прежде всего процессы секуляризации государственной и культурной жизни, отразившиеся и на положении Русской Православной Церкви. В результате петровских реформ церковь стала управляться особым министерством — синодом, ее идеологическое влияние уменьшилось. Мощь православия была подорвана распространением антиклерикальных идей западноевропейского Просвещения с его культом разума и активным функционированием в России XVIII в. многочисленных масонских лож, а идеология масонства по своему общему духу была совершенно чужда официальной доктрине православия.

Александровский мистицизм исторически и непосредственно связан с мистицизмом как западного, так и восточного толка. Понятия «мистика» и «мистицизм» часто употребляются как синонимы, вместе с тем в специальной литературе их смысловые уровни различаются: мистику соотносят с «тайной», оккультной практикой, а мистицизм — с теоретическими учениями, допускающими возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания, являющимся сущностью всего, или Богом. В истории мировой культуры этим, как правило, занимались мистическое богословие и мистическая философия (теософия).

Помимо западных и восточных мистических традиций александровский мистицизм имел свои собственные мистические традиции, уходящие своими корнями в духовную атмосферу Киевской и Московской Руси. Уже само по себе принятие Киевской Русью византийского варианта христианского вероисповедания было одновременно принятием и его мистических ценностей. Большая мистическая напряженность была заложена в исихазме XIV в.

В XVIII в. мистические представления развивались не только масонами. Достаточно вспомнить, например, о творчестве Г. С. Сковороды. Вершиной мистических исканий в рамках христианства можно считать изданное в этот период «Добротолюбие» Паисия Величковского.

В перечне исторических событий, деяний, явлений, составляющих александровский мистицизм, специфическое место занимают так называемые библейские общества. Самым первым из таких обществ было лондонское Британское и Иностранное Библейское общество (1804). В 1812 г. Библейское общество возникло в Санкт-Петербурге, в 1814 г. оно было преобразовано в Российское Библейское

---

[1] Подробный анализ этого периода, правда с упором на богословскую проблематику, см. в книге: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 128—233.

общество во главе с обер-прокурором синода А. Н. Голицыным. Самой общей задачей библейских обществ был перевод и издание Библии на национальных языках.

Еще в XVIII в. на русский язык переводились и издавались сочинения таких столпов западной мистики, как Мейстер Экхарт, Я. Бёме, К. Эккартсгаузен, Л. К. Сен-Мартен, И. Арндт, Иоанн Масон, Э. Сведенборг, И. Г. Юнг-Штиллинг, Дж. Пордедж и др. В начале XIX в. задачи популяризации западного мистицизма в значительной мере взял на себя журнал «Сионский вестник», который редактировался известным масоном А. Ф. Лабзиным. Журнал издавался вне рамок духовной цензуры, как, впрочем, и другие русские мистические журналы — «Друг юношества», «Христианское чтение» (орган православной мистики), «Духовный год жизни христианина».

В целом исторический период александровского мистицизма стал временем невиданной веротерпимости или, по выражению Н. А. Бердяева, парадом «интерконфессионального христианства». Иезуиты, протестантские пасторы, методисты и квакеры, агенты Библейского общества, иными словами, миссионеры всех толков открывали свои школы, частные лицеи, наставляли православных иерархов, становились почетными гостями в светских гостиных. Наконец, и высшее православное духовенство начало с амвонов проповедовать так называемую «внутреннюю церковь». Александр I исходил из того, что «безверие — величайшее зло», тогда как веротерпимость — залог достаточно удобной управляемости подданных. «Какое Вам дело до того, кто как молится Богу! — писал он в одном из писем. — Каждый отвечает Ему в том по своей совести». Веротерпимость Александра I, его пиетическая мистическая настроенность бесконфликтно уживались с осознанием себя в то же время «истинно православным».

Одной из центральных фигур александровского мистицизма был *Михаил Михайлович Сперанский* (1772—1839), который, будучи сыном сельского священника и выпускником Санкт-Петербургской духовной академии, сделал блестящую карьеру, став директором департамента министерства внутренних дел, статс-секретарем Александра I, членом Комиссии составления законов, товарищем (заместителем) министра юстиции, государственным секретарем. Под его непосредственным руководством была осуществлена кодификация «Полного собрания законов Российской империи» (45 т.) и «Свода законов» (15 т.). Его перу принадлежали сочинения такого рода, как «План государственного преобразования: Введение к Уложению государственных законов» (М., 1905), «Руководство к познанию законов» (Спб., 1845). И при всем этом он еще был философом — мистиком и теософом.

Сперанский глубоко интересовался историей мистицизма, не менее десяти лет жизни отдал изучению святоотческой и мистической литературы. Начиная с 1805 г. он ежедневно вместо утренней молитвы переводил на русский язык популярное сочинение мистика XV в. Фомы Кемпийского «О подражании Христу». За это время, по его собственному признанию, он приблизился к «преддверию царства Божия». В одном из писем он признавался: «Вся наша духовность собственно сводилась к теософии. К ней же относятся творения Бёме, Сен-Мартена, Сведенборга и т. п. Это лишь азбука»[1]. Такие мысли Сперанский мог заимствовать также из поучений старого масона, вельможи екатерининской эпохи, сенатора И. В. Лопухина, который в свое время писал ему: «Kempis, Фенелон, Таулер всегда должны составлять наилучшее и самое питательное чтение для ищущих истины и прямого дела. Главное искусство в этом деле — не стараться о свете и истине, а уметь стараться о соединении с ними»[2].

Подобно многим мистикам, Сперанский специфическим образом оценивал роль Священного Писания — оно, по его мнению, только наставляло и приготавливало адепта к восприятию его «внутреннего слова», «тайного смысла». Менее всего Сперанского увлекала историческая канва Писания или проблема адекватного понимания текста. Почти все усилия мыслителя сосредоточивались на постижении его скрытого «духовного смысла»,

---

[1] *Сперанский М. М.* Письма к Ф. И. Цейеру // Русский Архив. 1870. Т. 8. № 1—3. С. 176.

[2] Там же. С. 610—611.

представленного, как правило, сложным рядом эмблем и символов: «Писание есть книга для поучения всех, приспособленная ко всем состояниям духовным, по мере того как сменяются эти состояния, смысл его изменяется, и, хотя сущность всегда одна и та же, приложения разнообразятся до бесконечности»[1].

Вернувшись в 1821 г. из ссылки в пору торжества официального православия, олицетворением которого стал архимандрит Фотий, Сперанский высказывался более сдержанно, подчеркивая вместе с тем глубокую связь религии и политики: «Ошибаются люди, утверждающие, будто дух Царствия Божия несовместим с началами политических обществ. Разве державство не есть своего рода священство? Что такое помазание государей? ...Не знаю ни одного государственного вопроса, которого нельзя было бы свести к духу Евангелия»[2].

Культуру периода александровского мистицизма Г. В. Флоровский не без оснований называет «возрождением новиковских традиций». Непосредственным продолжателем Н. И. Новикова, в том числе и в издательской деятельности, был его ученик *Александр Федорович Лабзин* (1766—1825).

Мистицизм Лабзина по форме и содержанию проще и доступнее достаточно изощренного мистицизма Сперанского. Это было своеобразное тиражирование основ христианской нравственности в сугубо мистическом контексте на темы: «внутренний человек», «истинная вера», «внутренняя церковь». «Когда внутренний человек возрождается во внешнем, — писал он, — то все приходит в первый порядок Божественного Творения, когда же внешний одними своими способами живет и действует, тогда все приходит в хаотический беспорядок».

Уверовав в «церковь внутреннюю» и критикуя «внешнюю» ортодоксальную церковь, Лабзин весь отдался делу доведения до каждого содержания и сути христианской нравственности. Его усилия были направлены на разъяснение того, как путем внутреннего усовершенствования достигнуть общения с миром Божественным и Небесным. Главным в деле мистического богопознания он считал «познание самого себя», а не внешнюю обрядовую форму.

Издавая мистические тексты, Лабзин обращал внимание на те из них (прежде всего сочинения Юнга-Штиллинга и Эккартсгаузена), в которых подчеркивалась важность воспитания внутреннего влечения человеческого сердца к Богу. Мистика Лабзина антропологична. С его точки зрения, средоточие всех проблем заключено в человеке («человек в Боге и Бог в нем»). В статье «О познании себя» он описал портрет «истинного мистика», который способен свое сердце и волю «предать» Богу. При этом теоретик масонства не помышлял подорвать православие, как таковое, а стремился лишь поднять уровень религиозной восприимчивости русского общества.

В мистическом творчестве Лабзина есть еще одна примечательная сторона: его «Сионский вестник» имел своей целью подорвать влияние «вольтерианства» и «энциклопедизма» в русском обществе.

В целом творчество Лабзина можно вслед за Флоровским определить как «смесь пиетизма и квиетизма», «призыв к самонаблюдению и раздумью», «зыбь пленительных и томительных переживаний». В отличие от православной христианской аскетики, предлагавшей монашеский образ жизни, идеи западного мистицизма, пропагандируемые в изданиях Лабзина, были близки духовным исканиям русского светского общества начала XIX в. прежде всего своей внецерковной направленностью. Редактор «Сионского вестника» проповедовал «внутреннюю церковь», тогда как внешняя церковность обнаруживала в определенном смысле свойства магии. Лабзин был достаточно прямолинеен и последователен в своих мистических убеждениях и называл «фарисейским лицемерием» желание церкви угодить Богу литургическими обрядами, «наружными делами». Проповедуемый им мистический постулат на страницах «Сионского вестника» был начертан в следующем виде: «Вера Христова не знает никаких разделений, кроме верующих и неверующих»[3].

В определенной мере приверженцем мистицизма был ректор Петербургской духовной

[1] *Сперанский М. М.* Письма к Ф. И. Цейеру // Русский Архив. 1870. Т. 8. № 1—3. С. 198—199.

[2] Там же. С. 188—189.

[3] Сионский вестник. 1817. Ч. 4. Октябрь. С. 33.

академии (с 1812 г. впоследствии митрополит Московский *Филарет* (В. М. Дроздов) (1782—1867). Мистицизм Филарета отличался известной долей если не рационализма, то определенной религиозной трезвости. Как писал историк В. О. Ключевский, истину он не любил открывать вдруг, чтобы ее неожиданное появление не смутило ума или не внушило ему надменной уверенности, что пытливому уму легко найти ее.

Хорошо зная о соблазнах мысли, в том числе мысли мистической, Филарет все же не боялся обращаться к ней, так как верил, что все эти соблазны можно преодолеть «в порыве творческого делания», а не «в пугливом укрывательстве». Излюбленной его формулой было выражение: «богословие рассуждает», которое заключало в себе мысль о том, что никакую, даже в тайне обретенную, «сокровенную премудрость» не надо почитать для себя чуждой, но, напротив, необходимо устроять свой ум к возможностям «божественного созерцания». Богослов и духовно-академический философ, воспитанный и сформировавшийся в эпоху александровского мистицизма, он тем не менее учил о достаточно рациональном, что «христианство не есть невежество и юродство, но премудрость Божия...».

Еще будучи действительным членом Библейского общества, в 1810-е гг. он отстаивал необходимость перевода на русский язык Нового Завета и Псалтири. Сам он перевел Евангелие от Иоанна и составил общие правила для перевода. В 1828 г. библейские общества были закрыты из-за превращения их в «орудие внеконфессиональной мистической пропаганды», издание текстов Священного Писания на русском языке Филарету удалось осуществить лишь в 1858 г. В 1842 г. его стараниями при Московской духовной академии был основан журнал «Прибавления к творениям святых отцев», который принял активное участие в восстановлении традиций святоотческого мистицизма, характерных для александровского мистицизма начала XIX в. Наиболее полно святоотческим духом были проникнуты «Слова и речи Филарета, митрополита Московского и Коломенского» (в 5 т. М., 1873—1885).

Александровский мистицизм оказал влияние на многие стороны русской религиозно-философской культуры XIX в. Не случайно отдельные направления внутри литературно-художественного романтического движения называли мистическим романтизмом. Вне рамок указанного духовного явления непонятны также мистические элементы философствования славянофилов, например комментирование И. В. Киреевским святоотческой литературы для старцев Оптиной пустыни. Даже такие далекие от мистицизма русские мыслители, как М. А. Бакунин и А. И. Герцен, в годы своего духовного созревания также пережили «мистический период», увлекаясь общими идеями христианства, сочинениями Фомы Кемпийского, Сведенборга и другой мистической литературой. Сочинение Фомы Кемпийского «О подражании Христу» было настольной книгой молодого Н. П. Огарева. Его мистические переживания нашли отражение в написанном на французском языке философском эссе «Profession de foi». Отвечая А. И. Герцену, обвинявшему его в мистицизме, он писал: «Что ты называешь мистицизмом? Вера в христианский догмат или вера в христианское нравоучение? Стремление объяснить религию посредством философии или стремление очистить себя от всего нечистого? Брат, это не мистицизм, а путь истинный. Если б я принимал за действительность все похождения принцессы Брамбиллы — тогда, я согласен, это был бы мистицизм, не имеющий никакой реальности... Может, ты называешь мистицизмом то, что я полагаю, что высшее развитие жизни есть любовь, и что мы здесь ее не достигнем, то я смело скажу, что и это истина. Но для этого надо условиться в том, что мы назовем здесь, и в том, что мы назовем там. *Здесь* — эпоха борьбы тела и духа, *там* преображение... тела, гармония тела и духа, формы и идеи. Разум не противоречит этому, и я тут не вижу мистического тумана»[1].

Александровский мистицизм наряду с русским философским романтизмом был своего рода камертоном идеалистической философской культуры этого времени. Ряд религиозно-философских течений он определял, некоторым направлениям противостоял и проти-

---

[1] *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв. М., 1956. Т. 2. С. 295.

воборствовал, но одновременно помогал их осмысливать. Все это делает его важным элементом русской философской мысли первой половины XIX в.

2. Романтизм любомудров

С 20-х гг. XIX в. философские салоны и кружки стали своеобразной формой развития русской общественной мысли. В салонах М. Г. Павлова, А. П. Елагиной, З. А. Волконской, кружках С. Е. Раича, любомудров, Н. В. Станкевича, А. И. Герцена — Н. П. Огарева и других изучались сочинения западноевропейских мыслителей, пропагандировались их идеи, обсуждались историософские, этические и эстетические проблемы, перспективы развития российского общества.

Наиболее влиятельным в 20-е гг. стал кружок любомудров, сформировавшийся в 1823 г. и самораспустившийся в декабре 1825 г. Формальное закрытие кружка еще не означало завершения его духовной жизни: был организован журнал «Московский вестник» и вообще пребывание в «любомудрии» не прошло бесследно в творческом развитии ни одного из участников кружка.

Слово «любомудрие» было в употреблении еще в XVIII в. у масонов и А. Н. Радищева и в XIX в. было использовано для проведения резкого различия между «истинными философами» и французской философией XVIII в. Председатель кружка любомудров В. Ф. Одоевский в своем альманахе «Мнемозина» с иронией и сарказмом писал в статье «Секта идеалистико-элеатическая»: «До сих пор философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII в. — много ли таких, которые могли бы измерить, сколь велико расстояние между истинною, небесною философией и философией Вольтеров и Гельвециев»[1].

Кружок любомудров имел своего историографа — А. И. Кошелева, который среди «главных участников» назвал председателя В. Ф. Одоевского, секретаря Д. В. Веневитинова, а также И. В. Киреевского, Н. М. Рожалина, В. П. Титова, С. П. Шевырева, Н. А. Мельгунова. В определенной близости к кружку были М. П. Погодин и А. С. Хомяков.

Описать историю духовного развития и философские взгляды любомудров невозможно без соотнесения с таким мощным интеллектуально-культурологическим фоном, как русское шеллингианство и философский романтизм. Любомудры — шеллингианство — романтизм — это единое сложно переплетенное целое, своеобразный синтез искусства, философии и науки.

Исследователи философского творчества Шеллинга часто пишут, что для России он был более значим, чем для Германии. В 10—20-х гг. XIX в. стараниями Д. М. Велланского и М. Г. Павлова шеллингианство получило в России довольно широкое распространение. Наибольшее влияние на московских любомудров оказал так называемый иенский романтизм, который, вдохновляясь идеями Фихте и Шлейермахера, основного своего философа видел все же в Шеллинге. Впоследствии Одоевский назовет Шеллинга Колумбом XIX в., а программную цель своего альманаха «Мнемозина» определит стремлением, с одной стороны, «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам», а с другой — «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии».

Философский романтизм означал прежде всего исторический взгляд на культуру. Глубокий интерес романтизма к истории, особенно национальной, определил такую его типологическую особенность, как стремление к описанию национальной истории, выявлению ее корней и истоков. Еще две типологические посылки романтического ви́дения мира — индивидуализм и универсализм. Высшей целью романтизма было обретение свободы духа, а центральным из идеалов — свободная личность. Романтизм последовательно культивировал личность, для него именно понятие личности представлялось прежде всего значимым и «интересным». Вместе с тем он был предельно универсален: любая индивидуальность, например человек, в романтическом мировосприятии сопрягалась с понятиями народа и человечества, которые также обладали неповторимостью. Конечно, в сочинени-

[1] Мнемозина. 1824. Ч. 4. С. 163.

ях теоретиков романтизма указанные посылки обычно присутствовали не в полном составе, а в том или ином сочетании, иногда с акцентом на одной из них.

Русский поэт и философ А. А. Григорьев, который считал себя последним романтиком и шеллингианцем, писал: «Романтизм, и притом наш, русский, в наши самобытные формы выработавшийся и отлившийся, романтизм был не простым литературным, а жизненным явлением, целою эпохой морального развития, эпохой, имевшей свой особенный цвет, проводившей в жизни особое воззрение... Пусть романтическое веяние пришло извне, от западной жизни и западных литератур, оно нашло в русской натуре почву, готовую к его восприятию, — и потому отразилось в явлениях совершенно оригинальных»[1]. Если рассматривать творчество русских романтиков-любомудров сквозь призму основных посылок романтического миросозерцания, то можно заметить, что интерес к той или иной посылке этого миросозерцания, различное их понимание со временем развели участников кружка любомудров по разным направлениям философской и общественной мысли. Так, различное истолкование национального начала привело Погодина и Шевырева к теории официальной народности, Киреевского — к славянофильству, сказалось на идеологии почвенничества (Григорьев, Достоевский).

Князь *Владимир Федорович Одоевский* (1803/1804—1869) был центральной фигурой «любомудрия», развивавшегося в рамках русского шеллингианства и романтизма. Университетские лекции М. Г. Павлова и И. И. Давыдова, чтение сочинений Д. М. Велланского познакомили его с философскими идеями трех первых периодов творческой эволюции Шеллинга — философией природы, системой трансцендентального идеализма, философией тождества. Большое влияние оказали на него также натурфилософские идеи шеллингианца Окена.

О большой популярности философии Шеллинга мыслитель писал в философском романе «Русские ночи»: «Вы не можете себе представить, какое действие она произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий... Шеллинг ... открыл человеку неизвестную часть его мира... — *его душу»*[2]. Последняя глава романа — «Ночь девятая» содержала в себе изложение идей «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. В примечаниях к «Русским ночам» Одоевский отмечал также наличие глубокого интереса к философским идеям Платона. Исходя из романтической посылки универсализма, он стремился «привести все философские мнения к одному знаменателю», свести системы в огромную драму, где персонажами были бы все философы мира от элеатов до Шеллинга.

Очарованный философией немецкого романтизма, Одоевский уже в одной из ранних своих работ «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия» занял критическую позицию по отношению к философии французского Просвещения и английского эмпиризма, считая, что «нет труда тягостнее и бесполезнее упражнения в одних опытных знаниях — без высшего на них воззрения»[3]. Эти идеи проявились и в других его сочинениях: «Опыт теории изящных искусств», «Сущее, или существующее», «Гномы XIX столетия» (1823—1825). Платонизм и шеллингианская философия тождества почти полностью определили философские построения Одоевского. Их исходной посылкой была идея интеллектуальной интуиции и основанная на ней концепция всеобщей духовности и Абсолюта. Понятие Абсолюта являло собой сферу совпадения идеального и реального. Все истинно отвлеченное и идеальное, полагал он, само по себе, без всякого опосредствования является одновременно и истинно вещественно-реальным. «Вещественное есть то же отвлеченное, но только разрозненное, сделавшееся конечным. Все конечные равны своему идеалу... Отвлеченное есть то же вещественное, только заключенное в форме беспредельно вечной, целостной; вещественное есть то же отвлеченное, только под формой частного, многоразличного»[4]. Таким образом, дух и природа однородны, дух

---

[1] *Григорьев А.* Литературная критика. М., 1967. С. 233—234.

[2] *Одоевский В. Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 41.

[3] Мнемозина. 1824. Ч. 2. С. 73.

[4] Там же. С. 81.

воплощается в природе, а природа в духе. Одоевский ввел беспредпосылочное понятие «Безуслов» как нечто исходное, как сущность, вбирающую в себя сущность всех предметов. С одной стороны, всякий предмет имеет только одну сущность, но с другой — должна существовать мысль, служащая основанием всех оснований, условием всех условий. Как «единое», «совершенное», «сущее» «Безуслов» является также Абсолютом и усматривается трансцендентальной, умозрительной интуицией. Познание «незнаемого» возможно лишь при переносе его «в сферу знаемого», которая существует как определенная интуитивная данность и предпосылка.

Одоевский был одним из мыслителей, который положительно отнесся и к последнему периоду творчества Шеллинга — философии откровения. Вселенная — это отпечаток божества, Бог представлен в каждом предмете. Целью человеческого существования является уподобление божеству. Эта истина, заложенная в Откровении, является достоянием и христианства, и романтизма. Душа человека божественна, особенно это относится к философам и поэтам, которые в своем творчестве в определенной мере приближаются к акту божественного творения.

Религиозно-мистические элементы шеллингианства наиболее полное выражение получили при описании Одоевским самого процесса познания. При постижении внешнего мира дух стремится одновременно стать предметом и остаться духом. При этом он проходит три этапа: дух устремляется к предмету; дух становится тождественным с предметом; предмет возвышается к духу. Два обстоятельства усложняют общий процесс познания: несоответствие выражения познанного самому его объективному содержанию; несоответствие интеллектуальных уровней людей, общающихся на почве познавательной деятельности. В трактате «Сущее, или существующее» Одоевский писал: «Познание едино, выражения разнообразны. Совершенное выражение = познанию... Неполное выражение познания — ложь»[1].

С наибольшей полнотой романтические посылки философствования Одоевского, особенно универсализм и индивидуализм, нашли свое отражение в его главном труде — «Русские ночи» (1844), который был насквозь проникнут «романтикой и метафизикой, и никогда эта русская романтика и метафизика не были так красивы и красноречивы, как накануне своей смерти в этой книге»[2]. Смысловым стержнем этого философского дидактического романа-трактата была идея всеобщего единства и космической символики в мире. Фрагментарная композиция романа была объединена философско-музыкальным единством трех слоев. История о «сумасшедших» и философские искания друзей Фауста, составляющие первые два слоя романа, получили осмысление и оценку в свете шеллингианства, мистицизма и философского рационализма (беседы Фауста, Ростислава и Виктора, составляющие третий слой романа). Заняв позицию романтического универсализма, Одоевский вместе с тем был убежден, что каждый человек должен образовать свою науку из существа своего индивидуального духа. Человеческое познание должно состоять в постоянном «интегрировании духа», в его возвышении. Человеку следует заботиться о возрастании самобытности своей деятельности, хотя бы в силу того, что знание порождается извне, но как нечто внутреннее, инстинктивное, как акт человеческого «самовоззрения».

Поэт *Дмитрий Владимирович Веневитинов* (1805—1827) был, как и В. Ф. Одоевский, шеллингианцем и романтиком. В его творчестве воплотилась заветная мысль романтизма об органической общности философии и поэзии. Здесь нашли свое отражение почти все основные проблемы романтической философии и искусства: интерес к натурфилософской проблематике, к вопросу о познании мира, к вопросам художественного творчества и поэтического гения. Так, в стихотворении «Поэт и друг» (1827) он вкладывает в уста поэта следующие слова:

Природа не для всех очей
Покров свой тайный подымает:
Мы все равно читаем в ней,
Но кто, читая, понимает?

---

[1] Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 2. С. 169.

[2] *Котляревский Н. А.* Старинные портреты. Спб., 1907. С. 152.

Лишь тот, кто с юношеских дней
Был пламенным жрецом искусства,
Кто жизни не щадил для чувства,
Венец мученьями купил.

Одной из собственно философских работ Веневитинова было «Письмо к графине NN [А. И. Трубецкой]» (1826), где содержится определенный синтез философских учений Шеллинга и Платона. Подготовительным этапом к изучению философии у графины было знакомство с поэзией. Автор предлагает совместно искать определение философии и ее предмет. Что такое наука? — это первый вопрос. Перебрав арифметику, физику, историю, автор письма делает вывод: наука вообще есть стремление приводить частные явления в общую теорию или систему познания. Отсюда элементами науки являются содержание и форма. При этом форма — не внешняя ее характеристика, «но общий закон, которому она необходимо следует». Если философия хочет быть наукой, то и она должна иметь содержание и форму. Совершеннейшей будет та наука, которая сумеет свести все частные познания человека к одному началу, и если это философия, то предмет ее должен быть чем-то общим для всех наук. Вывод из этого рассуждения таков: «Философия будет наукою формы всех наук или наукою познания вообще». Содержанием философии является познание не эмпирической действительности, а познание как простое действие ума, свойственное всем наукам, или простая и чистая познавательная способность. Стремление к познанию, к общей теории составляет форму философии. «...Философия есть наука, ибо она есть познание самого познания, и потому имеет и форму и предмет»[1]. Среди наук философия всегда почиталась важнейшей, пишет автор, но являлась уделом немногих избранных, что, в свою очередь, не мешало ей оказывать существенное влияние на целые народы. Автор письма указывает и на вершину мировой философской мысли: «Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый, великолепный храм богини»[2]. Под «непоколебимым, великолепным храмом», безусловно, имеется в виду система шеллингианской философии.

Статья Веневитинова «Анаксагор. Беседа Платона» (1825) в еще большей мере свидетельствует о его философских симпатиях; в ней за Платоном зачастую подразумевается Шеллинг. Здесь же излагаются идеи философского романтизма: «поэт выражает свои чувства, а все чувства не в воображении его, но в самой его природе», «философия есть высшая поэзия»; «всякий человек рожден счастливым, но, чтобы познать свое счастье, душа его осуждена к борению с противоречиями мира», «царем природы может назваться только тот, кто покорил природу; и следственно, чтоб познать свою силу, человек принужден испытать ее в противоречиях — откуда раскол между мыслию и чувством». От романтического принципа индивидуализма, вынуждающего человека испытывать природу для выявления своей силы, Веневитинов переходит к романтическому принципу универсализма: «...она снова будет, эта эпоха счастия, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»[3].

Характерными для Веневитинова были сочинения «Утро, полдень, вечер и ночь» (1825), «Скульптура, живопись и музыка» (1826), жанр которых можно определить как романтические гимны музам. В них автор призывал художника искать в природе источник поэтического вдохновения, так как «всякое явление — эмблема», а всякая эмблема является символическим отражением мирового Универсума. В соответствии с духом времени Веневитинову был свойствен глубокий историзм, когда история понималась прежде всего как движение художественных форм. В письме к А. И. Кошелеву он выделил три эпохи исторического развития мировой культуры и человеческого познания; эпическую, лирическую (романтическую) и драматическую. Все они составляют, по его мнению, эмблему человеческого рода, жизни и времени.

---

[1] *Веневитинов Д. В.* Избранное. М., 1956. С. 230.

[2] Там же. С. 231.

[3] Там же. С. 180—182.

Помимо альманаха «Мнемозина» любомудры, уже после роспуска кружка, недолго выпускали журнал «Московский вестник». Инициатором его издания был Веневитинов, составивший программу журнала и привлекший к участию в нем широкий круг деятелей русской культуры. Его статью «Несколько мыслей в план журнала» (1826; первоначальное ее название «О состоянии просвещения в России») можно назвать небольшим трактатом, так как ее содержание было гораздо шире просто программы журнала. Автор ставит вопрос: на чем строится страсть к познанию? Книга природы отвечает: на самопознании. Лишь оно может одушевить вселенную и является в то же время целью человека. «...Поэт искусственным образом переносит себя в борьбу с природою, с судьбою, чтоб в сем противоречии испытать дух свой и гордо провозгласить торжество ума»[1]. При этом на любой народ мыслитель смотрел как на отдельное лицо, которое мобилизует все свои нравственные силы и национальные особенности и направляет их в сферу самопознания. Развитие всех этих усилий составляет просвещение; дух просвещения в Греции воплотился в сочинениях Платона и Аристотеля, в Германии — в поэзии Шиллера, Гёте, философии Шеллинга. В России это было связано с трудностями, которые осознавались довольно четко: «Началом и причиной медленности наших успехов в просвещении была та самая быстрота, с которою Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы»[2]. Выход в духе философского романтизма автор усматривал в развитии философии и «применении оной ко всем эпохам наук и искусств», в том, чтобы подлинные творцы культуры были вместе с тем глубокими мыслителями, постигли «сущность познания». Лишь на этом пути, считал он, может быть создана прочная основа просвещения в России, которая станет «залогом самобытности и нравственной свободы» ее культуры, поможет ей уяснить «свое собственное предназначение» в мире.

[1] *Веневитинов Д. В.* Избранное.С. 209.
[2] Там же. С. 210.

Кроме В. Ф. Одоевского и Д. В. Веневитинова — председателя и секретаря кружка любомудров, в творчестве которых максимально воплотилась философия «любомудрия» в ее соотнесенности с шеллингианством и романтизмом, особое внимание обращает на себя С. П. Шевырев.

Степан Петрович Шевырев (1806—1864) был известен как поэт, литературный критик и историк литературы, создавший особое направление «поэзии мысли» (которая призвана раскрыть строение и развитие идей) и на основе «италианской октавы» стремившийся провести реформу русского стихосложения. Публичные лекции Шевырева по истории русской литературы, которые он читал в Московском университете, по своей значимости для отечественной аудитории в определенной мере можно сравнить с лекциями иенских романтиков братьев А. и Ф. Шлегелей. Романтическая позиция Шевырева получила отражение в тезисе: «Не дело поэзии истреблять плевелы», она должна направлять душу к прекрасному и благородному. Это была точка зрения сторонника теории «искусства для искусства» и изоляции искусства от «грубой» действительности. Для Шевырева было также характерно утверждение о том, что не искусство является следствием теории, а теория следствием искусства. В своих историко-литературных и эстетических трактатах «История русской словесности, преимущественно древней» (т. 1, ч. 1—4. М., 1846—1860), «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов» (М., 1836), «История поэзии» (т. 1—2. М., 1835) он обосновал идеи и принципы культурно-исторической и сравнительной школ литературоведения. Значимость собственно художественной стороны произведений искусства была для Шевырева невелика, поскольку они воспринимались им в качестве сугубо исторического факта, однопорядкового, с явлениями идеологии, морали и религии. Романтический интерес к национальному в философской концепции мыслителя принял форму консервативного понимания народности. Неотделимая от православия и опиравшаяся на самодержавие, она рассматривалась как главный элемент современного ему периода российской истории. Русская словесность, по его мнению, не

достигнет высот национального искусства, пока не будет создана национальная критика, опирающаяся на глубокое изучение истории словесности. Развитие словесности, ее «движение вперед», обусловлено самой жизнью, но встречает противодействие науки, преграждающей, по Шевыреву, «путь всякому новому, свежему стремлению». Развитие словесности тормозится также «преданием», которое выступает как «наука толпы». Задачу искусства Шевырев видел в восстановлении идеала красоты, что обусловлено символическим и религиозным характером и содержанием художественных произведений. Он во многом способствовал утверждению эстетики как «философского наукоучения» об искусстве, неотделимого от литературной критики, теории и истории литературы. Именно Шевырев одним из первых подчеркнул значимость древнерусской литературы введением понятия «историческая пиитика» и разработкой метода исторического исследования структуры художественного произведения.

Философский кружок любомудров был ярким явлением духовной культуры России XIX в. Имена В. Ф. Одоевского и Д. В. Веневитинова вошли в историю не только русского шеллингианства, романтизма, но и русской поэзии, музыки и культуры вообще.

3. Социально-философские основы идей декабризма

Первые годы царствования Александра I, охарактеризованные А. С. Пушкиным как «дней Александровых прекрасное начало», ознаменовались подъемом светского и духовного просвещения в России. После принятия университетского устава 1804 г. складываются условия для расширения преподавания философских предметов, в том числе в новых университетах. Объявленное Александром при вступлении на престол обещание править «по законам и по сердцу... Бабки нашей, Государыни Императрицы Екатерины»[1] было встречено в России с энтузиазмом.

Г. В. Флоровский характеризует эту эпоху как «высшую точку русского западничества». «Екатерининская эпоха, — замечает он, — кажется совсем примитивной по сравнению с этим торжествующим ликом александровского времени, когда и самая душа точно отходит в принадлежность Европе»[2].

Движение «русской души» в Европу было обусловлено не только стремлением к познанию получивших в ней распространение философских идей, но и желанием использовать эти идеи во благо России. В начале XIX в. сформировалась плеяда прогрессивно настроенных мыслителей, стремившихся к общественному процветанию, формированию гражданского сознания. Их проповедь была направлена на доказательство необходимости правления на основе законов (В. В. Попугаев. «О благополучии народных дел», 1801—1802); на разъяснение основных принципов конституционной формы правления (В. В. Попугаев. «О политическом просвещении вообще», 1804); на объяснение важности просвещения всех сословий (И. П. Пнин. «Опыт о просвещении относительно к России», 1804); на отыскание ненасильственных способов разрешения крестьянского вопроса (А. С. Кайсаров. «Об освобождении крепостных в России», 1806). В этих работах, а также в произведениях Ф. В. Кречетова, В. Ф. Малиновского, А. С. Лубкина, П. А. Словцова, В. В. Пассека, А. П. Куницына были сформулированы философские и социальные идеи, непосредственно предшествовавшие декабризму, хотя их оппозиционность по отношению к абсолютизму и крепостному праву носила мирный характер и не принимала какие-либо «организационные формы», направленные против существующего режима политической власти. Особое значение для формирования мировоззрения будущих участников декабристского движения имели лекции А. П. Куницына, профессора Царскосельского лицея, а также его книга «Право естественное» (ч. 1—2, 1818—1820). Декабристы были знакомы с идеями А. Н. Радищева, которые наряду с вольнолюбивыми стиха-

[1] *Богданович М. И.* История царствования Императора Александра I и Россия в его время. Спб., 1869. Т. 1. С. 46.

[2] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 128.

ми А. С. Пушкина воспринимались ими как яркое проявление национального самосознания.

Многочисленная литература, посвященная декабристам, среди главных западных влияний, испытанных ими, выделяет, как правило, события французской, а также американской революций. Однако это верно лишь до определенной степени. Декабристы стремились ориентироваться прежде всего на более современный им опыт революционных событий начала XIX в. в Греции, Испании, Италии, Португалии и других странах, опыт периода наполеоновских войн и последующей эпохи.

Примечательно, что первый из дошедших до нас уставов декабристских обществ — устав «Союза благоденствия» (1818)[1] был составлен по образцу немецкого тайного общества «Tugendbund» («Союз добродетели»), созданного с целью пробуждения национального сознания в Пруссии, завоеванной Наполеоном. Об этом свидетельствовали сами декабристы. Привлекает внимание мирный, умеренный, просветительский характер этого документа, что объясняет многое в происхождении движения декабристов. Первый декабристский союз проповедовал поначалу не политические, а культурные, религиозные и нравственные цели и имел в виду, в частности, разработку своего рода «национальной идеи», которая сцементировала бы все слои российского общества. Устав объявляет, что «Союз не взирает на различие состояний и сословий: все те из российских граждан, дворяне, духовные, купцы, мещане и вольные люди, кои соответствуют вышеозначенному, исповедуют христианскую веру и имеют не менее 18-ти лет от роду, приемлются в Союз благоденствия»[2]. Многое из заимствований у «Тугендбунда» имело, конечно, самый общий, морализирующий характер, например пункт указывающий на то, что «распространение правил нравственности и добродетели есть самая цель Союза». Этот устав, называвшийся «Зеленая книга», декларировал приверженность членов Союза христианским ценностям, среди которых на первое место ставил «человеколюбие». В качестве особой добродетели выделяется обязательное служение на «благо отечества». Специальный параграф устава поощрял создание «вольных обществ», которые были бы нацелены на «охоту к взаимному сообщению полезных мыслей, познание гражданских обязанностей и любовь к отечеству»[3].

Надо учесть, что во время царствования Павла I высочайшим повелением было запрещено само употребление слов «отечество», «общество», «граждане». Либеральные послабления Александра I, вернувшие эти слова в культурный обиход, были использованы декабристами прежде всего для формирования общественного мнения в пользу конституционных реформ. Их необходимость была внушена Александру I его воспитателем, швейцарцем Ф. С. де Лагарпом; конституция была вначале обещана императором, но так и осталась в виде нереализованных проектов, среди которых наиболее известными были проекты М. М. Сперанского.

Руководствуясь идеями, связанными с пробуждением русского национального сознания после Отечественной войны 1812 г., стремлением превратить Россию в свободную державу, но не видя реальной возможности осуществления радикальных реформ, патриотически настроенные офицеры сформировали тайные общества, которые должны были определить пути социально-политических преобразований в стране. Были основаны «Северное общество» (1821), «Южное общество» (1821) и «Общество соединенных славян» (1823).

В социально-исторических и историософских взглядах декабристов переплетались буржуазно-демократические и либерально-просветительские идеи (отрицание самодержавия, крепостничества и феодальных привилегий, принципы естественного права, суверенитета народа, свобода политической и экономической деятельности) и идеи романтические (ориентация на аграрно-торговое развитие России, критика мануфактурно-промышленной циви-

---

[1] Устав самого первого общества, «Союза спасения» (или «Общества истинных и верных сынов отечества»), основанного в начале 1816 г., был сожжен и не дошел до нас.

[2] Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 1. С. 246.

[3] Там же. С. 264, 257.

лизации, «крайностей» французской революции XVIII в., идеализация отдельных форм народного быта, «вольностей» древнего Новгорода и др.). Однако главными ориентирами «декабристского сознания» были мысли о спасении и возрождении отечества. Перефразируя Г. В. Флоровского, можно сказать, что если души декабристов в то время принадлежали Европе, то сердца их были отданы России. Особенно негативно ими воспринималось увлечение Александра I послевоенным устройством Европы в ущерб русским делам.

Субъективно декабристы выступали с позиций общенациональных, считая себя выразителями интересов всего народа, общества в целом. Объективно же некоторые цели декабристов — отмена крепостничества, свержение или ограничение самодержавия, установление республиканского или конституционного строя, защита свободы личности, частной собственности, незыблемость закона, суверенитет народа, принцип разделения властей — являлись буржуазно-демократическими. Отыскание путей реализации этих целей было бы абсолютно невозможно без использования западного — философского, политического, экономического, юридического — опыта. Здесь теоретики декабризма, несомненно, выступали в качестве «русских европейцев».

П. И. Пестель подчеркивал, что в европейском опыте для усвоения были важны прежде всего «мнения, мысли и понятия», но никак не революционный террор и гражданская война — «ужасные происшествия, бывшие во Франции во время революции»[1]. Другое дело — принцип неприкосновенности личности, широко использованный декабристами и взятый из английского «Habeas corpus act» (1679). Он разделялся всеми декабристами.

Наиболее популярными в декабристских кругах были сочинения Ш. Л. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, И. Бентама, Ф. В. Шеллинга, Э. Кондильяка, А. Дестют де Траси, Ж. Б. Сея и других мыслителей разных ориентаций, что отражало широкий разброс взглядов декабристов и по социально-философским, и по собственно политическим проблемам.

Наиболее известные проекты преобразования России принадлежали Н. М. Муравьеву (конституционно-монархический) и П. И. Пестелю (республиканский). Последний, более радикальный, содержал в зачаточном виде элементы утопического социализма, например идею уравнительного раздела земли.

Радикализм политической философии Пестеля, носивший на себе отпечаток новейших западных доктрин, не отменял ориентации на отечественные традиции. Будущий парламент России он называл «народным вече», что отражало распространенное среди декабристов восхищение «республикой» Новгорода. Эта же черта выражена в названии его проекта — «Русская правда», воспроизводившем средневековый законодательный свод. В преамбуле проекта было подчеркнуто, что преобразование государственного порядка должно осуществляться, «сохраняя притом все полезное». Уже в первой главе сформулирован принцип «права народности», регламентирующий возможности независимого политического существования для многочисленных народов, населяющих Россию. Правом образовать особые государства могут воспользоваться, однако, те народы, которые в состоянии сохранить свое отдельное и независимое политическое существование. В противном случае слабые (малочисленные) народы или племена неминуемо попадают под владычество другого большого государства, становятся предметом раздора и военных столкновений. Конституция Пестеля намечала уничтожение сословий, образование одного сословия — гражданского, выборность органов законодательной и исполнительной власти, раздел всей земли на общественную и частную, гарантию прав личности и собственности, недопущение «аристократии богатств», развитие «народной промышленности», гармоническое сочетание прав и обязанностей правительства и народа.

Обоснованию социальных идеалов декабризма служили как материалистические (деистические), так и религиозные философские идеи. Например, С. И. Муравьев-Апостол в «Православном катехизисе», опираясь на Евангелие, критиковал политическую тиранию, отстаивал идею свободы и суверенное-

---

[1] Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. Т. 2. С. 165.

ти личности. П. Я. Чаадаев, хорошо осведомленный о состоянии умов декабристов, особо отмечал популярность у них неприятного ему «оледеняющего деизма» (по-видимому, деизм и был наиболее распространенной формой философствования среди декабристов). Материалистами были П. И. Борисов, И. Д. Якушкин, Н. А. Крюков, А. П. Барятинский, В. Ф. Раевский. К деизму склонялись П. И. Пестель, Н. И. Тургенев, В. И. Штейнгель. На теистических позициях стояли М. С. Лунин, В. К. Кюхельбекер, М. А. Фонвизин. Среди декабристов шли дискуссии, продолжавшиеся и в сибирский период, когда мировоззренческие различия стали более отчетливыми и вылились в противостояние материалистическо-деистической группы (большинства) и христианской «конгрегации» (меньшинства).

Одним из редких дошедших до нас свидетельств атеизма декабристов является стихотворение А. П. Барятинского «О Боге», направленное против теодицеи, оправдания существования Бога. По Барятинскому, бесчисленные проявления жестокости, страдания людей, «дымящаяся повсюду кровь» не согласуются с представлениями о Боге как всеблагом и всемогущем существе. «Или он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ».

Декабристы-материалисты развивали атомистические представления, считая основой строения Вселенной мельчайшие материальные частицы — «корпускулы-молекулы» (Крюков), «первоначальные атомы» (Борисов). По мысли Борисова («О возникновении планет»), из всех гипотез происхождения Земли «вероятнейшей является атомистическая». И. Д. Якушкин в работе «Что такое человек?» разрабатывал антропологическую проблематику, ставил вопросы о сходстве и различии человека и окружающей его природы, о человеческом познании, обращался к Р. Декарту, Дж. Локку, И. Канту, но его симпатии принадлежали французскому материализму, «широкому разгулу разума», подрывавшему устои феодализма. Терминология Якушкина необычна для материалиста, поскольку он использует вместо привычного слова «атом» неординарный термин «единица» (эквивалент латинского «монада»). Единицы, по Якушкину, — это мельчайшие «неощутительные» частицы вещества, «дробнейшие» его части, уподобляемые в этом качестве математическим точкам, с той разницей, однако, что единицы в отличие от них обладают способностью к движению, имеющему различные скорости и направления. Способ сцепления и разъединения единиц Якушкин называет силой, определяет последнюю как причину явлений тяготения, тепла, света, электричества и т. п. Жизнь растений и животных также есть «особый способ и порядок единиц». У Якушкина в отличие от Лейбница нет понятия Бога, верховной монады монад (или «единицы единиц»). У него есть понятие «первичной движущейся единицы», однако оно не имеет значения субстанции, так как предполагает наличие уже существующих «парных единиц».

Определяя человека как неотъемлемую часть природы, Якушкин обращает внимание на его физическое несовершенство по сравнению с животными. Даже особое отличие человека — мышление для своего развития требует длительного времени и для ориентации в мире, например для добывания пищи, менее выгодно по сравнению с инстинктом. Но в слабости человека уже содержится предрасположенность к социальности, «необходимость сближения с себе подобными», вот почему социальная сущность человека обнаруживается в семье, народе и, наконец, в человечестве, стремящемся к соединению, и этим, по Якушкину, человек «решительно разнится» от всех животных. Н. А. Крюков в своих «Философских записях» анализировал психические способности человека (воображение, впечатление, внимание, память), роль «чувственности и чувствований» в познании с позиций сенсуализма. Демократические устремления декабристов выражались в подчеркивании важной социальной роли философии (если она есть изыскание истины, то «истина должна быть открыта народу»), в определении ее как «правдоведения» (Крюков).

Хронологические рамки философских представлений декабристов не ограничивались первой половиной 20-х гг., хотя ряд сочинений написан ими до 1825 г., включая космологический трактат В. И. Штейнгеля «Опыт... счисления старого и нового стиля» (Спб., 1819), статьи В. К. Кюхельбекера, примыкавшего к любомудрам, а также сочинения А. П. Барятинского, Г. С. Батенькова, Н. И. Тургенева и др.

Каторга и ссылка не привели к угасанию философских интересов среди декабристов. «Пламенный христианин», глубоко верующий католик М. С. Лунин в работах сибирского периода эволюционировал в сторону последовательного теизма, совмещавшегося с политическим радикализмом. «Философия всех времен и школ, — писал он, — служит единственно к обозначению пределов, от которых и до которых человеческий ум может сам собою идти. Прозорливый вскоре усматривает эти пределы и обращается к изучению беспредельного Писания»[1]. Критика Луниным православия во многом напоминает мысли, высказанные Чаадаевым в первом «Философическом письме». Христианство в России, считал он, подчинилось власти абсолютизма, и потому православная церковь стала силой, препятствующей введению «представительного порядка вещей». С позиций, близких западничеству, Лунин осудил «стариковщину», русскую патриархальность и всеобщую зависимость от власть имущих. Он же подверг критике формулу С. С. Уварова «православие, самодержавие, народность», считая, что православие «не дает предпочтения ни самодержавию, ни иному образу правления»[2]. Никто не доказал еще, по словам Лунина, почему самодержавие «свойственнее русским, чем другое политическое устройство, и всегда ли они одинаково будут его предпочитать». В работе «Розыск исторический» Лунин заклеймил отсталость «политического быта» России, едва подвинувшейся «к той черте, за которой нашли англичан»[3].

Протестант В. К. Кюхельбекер в ссылке признавал иную разновидность теизма, не основанную на противопоставлении западного и восточного христианства. Кюхельбекер подчеркивал объединяющую функцию христианской религии, не разделяющей народы на восточные и западные, а сплачивающей их на основе христианского универсализма. «Следовать же этому учению может, если только не будет противиться голосу внутреннему, и жид, и магометанин»[4]. М. А. Фонвизин в ссылке написал одно из первых в России обобщающих сочинений по истории философии (вслед за работами А. И. Галича «История философских систем» (Спб., 1818—1819. Ч. 1—2) и архимандрита Гавриила «История философии» (Казань, 1839—1840. Ч. 1—6), названное им «Обозрение истории философских систем», где он рассматривает предмет философии с позиций христианского теизма, излагает историю античной, средневековой и новой философии, завершая ее системой Гегеля и левогегельянцами. Высшее назначение философии, по Фонвизину, состоит в том, что она может «приуготовить сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и представя ему идеал того, чем он быть должен». При общей высокой оценке гегелевской философии Фонвизин указывал на такие ее недостатки, как консерватизм, «тяжелость языка» и недооценка славянского мира.

Таким образом, можно заключить, что и в «последекабрьский» период творчества декабристы сумели отразить свое понимание философских интересов русского образованного общества, созвучное, в частности, дискуссиям славянофилов и западников, спорам о немецкой философской классике, поискам новых путей развития русской философии в XIX в.

Несмотря на мировоззренческую близость некоторых декабристов к религиозным течениям русской философии, они были особо почитаемы главным образом секуляризированной, либеральной и революционной интеллигенцией. Современники декабристов — Чаадаев и Хомяков в целом негативно оценивали декабристские рецепты преобразования России, считая их одинаково неприемлемыми и в политическом, и в теоретическом отношениях.

Наследие декабристов представляет большой интерес при изучении истории русской мысли как истории идей, а не философских систем. Удельный вес собственно философской теории в нем был невелик, но зато декабризм был оригинальным идейным течением, не единой доктриной, а совокупностью самых

---

[1] Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. Т. 3. С. 184.

[2] Там же. С. 189.

[3] *Лунин М. С.* Соч. и письма. Пг., 1923. С. 82.

[4] Декабристы и их время. М.; Л., 1951. С. 79.

разнообразных «мнений, мыслей и понятий». Это была живая игра воображения, столкновение взглядов разнохарактерных людей, обладавших большим жизненным опытом, осознавших себя «русскими европейцами» на полях сражений, прошедших тюрьмы и ссылки. Декабристы первыми в XIX в. поняли необходимость утверждения в России национальной идеи, способной объединить все сословия и создать основу для ее культурного и экономического роста, достижения могущества Российского государства.

4. Философия истории П. Я. Чаадаева

В истории общественной мысли России Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) занимает особое место. Его следует рассматривать как мыслителя, не примыкавшего ни к одному из идейных и общественно-политических движений своего времени. Он был близок к тайным декабристским обществам, но не принимал участия в заговоре и восстании 1825 г. (находился в то время за границей). Будучи активным участником московских философских кружков 30—40-х гг., Чаадаев, однако, не разделял полностью идейную ориентацию ни одного из них. Испытывая влияние философии Шеллинга (переписывался с ним и признавал большое теоретическое значение его идей), он тем не менее не был собственно «шеллингианцем». Европеец по привычкам и жизненным устремлениям, особенно симпатизировавший идеалам добуржуазной, средневековой католической Европы, острый критик Российского государства и его истории, Чаадаев, однако, не был настоящим западником. Несмотря на свою религиозность, он не примкнул ни к одному религиозно-философскому учению. Герцен первым причислил философа к мученикам русского освободительного движения, назвав публикацию его первого «Философического письма» (1836) «выстрелом, раздавшимся в темную ночь». На самом же деле Чаадаев никогда не был революционером.

Он участвовал в Отечественной войне 1812 г., в составе лейб-гвардии был в заграничном походе русской армии, имел боевые награды. В 1820 г. он был командирован в Германию, в Троппау, для доклада находившемуся там в то время Александру I о происшедших в Семеновском полку волнениях. Многие считали, что после выполнения этого важного поручения Чаадаев получит повышение по службе, однако неожиданно в 1821 г. он подал в отставку. В 1823 г. Чаадаев уезжает за границу, живет в Лондоне, Брайтоне, Париже, Флоренции, Венеции, Вероне, Риме, Мюнхене и Карлсбаде. Возвращается в Россию вскоре после декабристского выступления 1825 г. Он поселяется в Москве, на Новой Басманной улице, и получает прозвище «басманного философа» (себя Чаадаев предпочитал именовать «христианским философом»).

Интерес к изучению европейской философии у Чаадаева проявился еще в юности. К числу его учителей (и домашних, и по Московскому университету) принадлежали историк К. Шлецер, сын известного немецкого историка Августа Шлецера, и философ И. Буле, познакомивший его с немецкой философской классикой. Уже в эти годы он стал библиофилом и собрал большую философскую библиотеку, проданную им в 1821 г. его родственнику, будущему декабристу Ф. П. Шаховскому. Вторая его библиотека, насчитывавшая более пяти тысяч томов, свидетельствует об изменении умонастроений Чаадаева в сторону усиления внимания к религиозной проблематике (религиозная философия, богословие, церковная история)[1]. Чаадаев, несомненно, интересовался европейскими мистиками, о чем свидетельствует наличие в его библиотеке книг И. Г. Юнга-Штиллинга, Э. Сведенборга, Л. К. Сен-Мартена, работ по истории масонства. Обширна также литература по церковной истории (главным образом принадлежащая перу протестантских немецких авторов). Разумеется, множество книг как первой, так и второй чаадаевской библиотеки представляли собой работы исторического характера, и в этом отношении его интересы были неизменны.

При жизни Чаадаев публиковался дважды (оба раза под псевдонимом). Первая статья —

[1] См.: Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева. М., 1980.

«Нечто из переписки NN» (1832). Другая статья — «Философические письма к Г-же ***. Письмо первое»[1], напечатанная в журнале «Телескоп» в 1836 г., представляла собой лишь часть основного сочинения Чаадаева, состоящего из восьми «Философических писем». Причем весь цикл «Писем» был написан в 1828—1830 гг.[2], т. е. за несколько лет до публикации в журнале. Автор, скрывавшийся под псевдонимами, был сразу же узнан, так как рукописные копии «Писем» Чаадаева давно уже «ходили по рукам». Цензор А. В. Болдырев, ректор Московского университета, был отправлен в отставку, журнал «Телескоп» закрыт, а его издатель Н. И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск (ныне г. Сыктывкар). Первый биограф Чаадаева М. И. Жихарев писал, что публикация этого письма стала «литературным и ученым событием», «около месяца среди целой Москвы не было дома, в котором не говорили бы про «чаадаевскую статью» и про «чаадаевскую историю»[3]. Чаадаев был вызван к московскому обер-полицмейстеру, где он дал подписку «ничего не печатать». По причине приписанного Чаадаеву «помешательства рассудка» за ним был установлен полицейский и врачебный надзор. Через год надзор был снят.

Чаадаев пострадал меньше других участников «телескопской истории», вероятно, потому, что принадлежал к старинному дворянскому роду, имел связи в придворных кругах, находился в отставке в чине гвардейского ротмистра.

Главное направление размышлений Чаадаева — философское осмысление истории. Не случайно Н. А. Бердяев в своей «Русской идее» (1946) назвал его «первым русским философом истории».

Историософичность — это, бесспорно, одна из особенностей русской философской мысли, восходящая еще к средневековому периоду ее становления и развития (Иларион Киевский, «Повесть временных лет» и др.). В этом смысле Чаадаев — несомненный продолжатель отечественной традиции, перешедшей из XVIII в XIX в., так как он (по матери) — внук историка М. М. Щербатова и близкий знакомый своего выдающегося старшего современника — Н. М. Карамзина. Однако, в отличие от названных мыслителей, Чаадаев мало интересовался конкретными фактами истории, реальной («внешней») канвой исторических событий. «Пусть другие роются в старой пыли народов, нам предстоит другое»[4], — заявлял он.

Как историк Чаадаев стремился не к дальнейшему накоплению исторических фактов, этого «сырья истории», а к их масштабному обобщению. «...*Истории,* — по его словам, — *теперь осталось только одно — осмысливать*»[5]. Отсюда следовал вывод, что надо возвысить свой разум до понимания общих закономерностей истории, не обращая внимания на обилие незначительных событий. Можно спорить по поводу того, насколько Чаадаеву удалось пересоздать «логику исторической науки»[6]. Однако стремление к этому у Чаадаева налицо, ибо у него намечается собственная оригинальная попытка соединить воедино философию истории с нравственной философией, антропологией и гносеологией.

Чаадаев считал философско-исторический уровень рассмотрения проблем человеческого существования самой высокой степенью обобщения, ибо здесь лежит, по его выражению, «правда смысла», отличная от «правды факта». Эта правда отыскивается средствами естественных наук, например физиологии или естественной истории, а также эмпирической истории (называемой Чаадаевым «динамической», или «психологической», историей). Последняя, по его словам, «не хочет знать ничего, кроме отдельного человека, индивидуума»[7]. Сам же Чаадаев отталкивается от изречения Паскаля, неоднократно и с разными вариациями использованного в «Философических письмах» и других сочинениях: *«...вся*

---

[1] Письмо адресовано Е. Д. Пановой, одной из его знакомых, бывшей лишь формальным адресатом.

[2] См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 690.

[3] Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 99.

[4] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 417.

[5] Там же. С. 395.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 447.

последовательная смена людей не что иное, как один и тот же постоянно сущий человек»[1]. Это изречение в контексте философии истории разъясняется Чаадаевым следующим образом. Человек стремится к преодолению своей отдельности и к осознанию себя как существа социального, следовательно, нравственного, принадлежащего, кроме того, к определенной культурной среде, являющегося выразителем определенных традиций, в том числе определенного познавательного отношения к миру, покоящегося на обычаях или предрассудках или же на достижениях науки и современной цивилизации.

Здесь Чаадаев, по сути дела, очерчивает предметное поле философии истории, понимаемое им двояко. «Разум века, — пишет он, — требует совсем новой философии истории, такой философии истории, которая так же мало напоминала бы старую, как современные астрономические учения мало схожи с рядами гномонических наблюдений Гиппарха и прочих астрономов древности»[2]. Однако предметом философии истории является не просто человек, как таковой, рядовой человек, в его конкретных цивилизационных проявлениях, но и человек как существо, причастное к Богу и носящее в себе «зародыш высшего сознания». В этом своем качестве история иррациональна, поскольку она управляется высшей волей божественного Провидения.

Но если существует, по Чаадаеву, некий общий провиденциальный замысел Бога относительно человеческой истории, то в таком случае гегелевское понятие «мирового разума» несостоятельно, ибо человек не может быть игрушкой в его руках. В письме к Шеллингу от 20 мая 1842 г., приветствуя его назначение на кафедру философии Берлинского университета, Чаадаев отвергает гегелевскую философию истории, «почти уничтожающую свободу воли». В этом же письме содержится характеристика славянофильства как «ретроспективной утопии», появившейся на свет, по Чаадаеву, в результате приложения к России гегелевского учения об особой роли каждого народа «в общем распорядке мира».

Отправной пункт и основная теоретическая установка чаадаевской философии истории — христианский провиденциализм. В его обосновании Чаадаевым как «Богом упоенным человеком» (П. Б. Струве) есть ряд отличий от чисто теистической точки зрения. История, считает Чаадаев, провиденциальна в своей основе, ибо «ни план здания, ни цемент, связавший воедино эти разнообразные материалы, не были делом рук человеческих: все совершила пришедшая с неба мысль»[3]. Однако он предостерегал против «вульгарного» понимания Божьего промысла в истории, ибо человек действует как свободное существо, обладающее разумом, человечество в разные эпохи своего существования выдвигает величайшие личности (Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Христос и др.), деятельность которых породила интеллектуальные и культурные традиции, влиявшие на ход истории. Следствием неустранимой свободы в исторических условиях людей является многообразие народов, составляющих человечество: «Поэтому космополитическое будущее, обещаемое философией, не более, чем химера»[4]. С тех пор как утвердилась «истина христианства», пишет Чаадаев, в судьбах человечества произошел великий провиденциальный поворот, история получила ясный вектор для своего развития — установление Царства Божьего как конечная цель и план исторического здания. Причем Чаадаев понимает идею Царства Божьего не только как богословскую, но и как метафизическую, как осуществление красоты, истины, блага, совершенства не в «сфере отвлеченности», а в некоем чаемом совершенном человеческом обществе.

«Отличительные черты нового общества, — указывает Чаадаев, — следует искать в большой семье христианских народов»[5], в христианских ценностях, сплотивших западный мир и поставивших его во главе цивилизованного человечества. Западная версия христианства — католичество было объявлено Чаадаевым фактором, определившим магистральную линию цивилизации, а весь Восток, особенно Китай, назван сферой «тупой неподвижности». Русская куль-

[1] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 416.
[2] Там же. С. 394.
[3] Там же. С. 405.
[4] Там же. С. 398.
[5] Там же. С. 403.

тура по причине «рокового выбора» Русью восточной разновидности христианства трактуется Чаадаевым в первом «Философическом письме» как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия — как страна, стоящая, по существу, вне истории, ибо она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Россия, по Чаадаеву, не может называться христианским обществом главным образом потому, что в ней существует рабство (т. е. крепостное право).

После июльской революции 1830 г. во Франции, а затем и после европейских революционных событий 1848 г. Чаадаев изменил свой первоначально идеализированный взгляд на Запад. В 1831 г. он писал А. С. Пушкину: «...у меня навертываются слезы на глазах, когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества; это всеобщее бедствие, столь непредвиденно постигшее мою Европу...»[1]. В незавершенном очерке «Апология сумасшедшего» (1837) Чаадаев снова отстаивает мысль о необходимости самокритического пересмотра Россией своей истории. Решающим условием приобщения ее к цивилизации, считает он, является преодоление самобытного характера русской жизни и культуры. В «Апологии», правда, нет нигилистического отношения к истории России, что было так характерно для «Философических писем». По мнению Чаадаева, нет оснований предсказывать России бесславную судьбу, ибо есть надежда, что просвещение и цивилизация помогут ей открыть новые перспективы. Необходим переход от «инстинктивного патриотизма» к «сознательному патриотизму».

Другим важным этапом в развитии мировоззрения Чаадаева стали письма к А. И. Тургеневу середины 30-х гг. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий и неустройств, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества: «...нам нет дела до крутни Запада, ибо сами-то мы не Запад», и далее: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику... ее дело в мире есть политика рода человеческого»[2]. По мнению Чаадаева, нельзя ограничиваться утверждением, что Россия отстала от Европы. «...У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам»[3].

Подобные суждения Чаадаева были удачно названы польским философом А. Валицким как идеи «привилегии отсталости», впоследствии подхваченные самыми разнообразными течениями русской мысли. Хотя поначалу, после публикации первого «Философического письма» философия истории Чаадаева воспринималась главным образом критически. В. В. Зеньковский в связи с этим обращает внимание на одно письмо В. Ф. Одоевского к С. П. Шевыреву. «То, что Чаадаев говорил о России, я говорю о Европе — и наоборот». «...И на стороне Одоевского, — добавляет Зеньковский, — были, собственно, тогда все»[4].

Прямым полемическим ответом на «Философические письма» было начало работы А. С. Хомякова над «Семирамидой», главным историософским сочинением славянофила. Неотправленное письмо Пушкина к Чаадаеву (1836) наряду с признанием того, что в «Философическом письме» «многое... глубоко верно», содержало и критику. Пушкин признавал самобытность русской истории, считал, подобно Чаадаеву, что ее объяснение требует своей особой логики («другой формулы»), отличной от исторического пути Запада. Споря с Чаадаевым, Пушкин утверждал, что русская христианская история может представляться «нечистой» лишь с католической точки зрения. История России, по мнению Пушкина, как раз есть пример служения не частным, а всеобщим европейским интересам, и особенно это проявлялось «в тот момент,

---

[1] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 71.

[2] Там же. С. 96.

[3] Там же. С. 98.

[4] *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 23.

когда человечество больше всего нуждалось в единстве» (в период нашествия Орды, во время наполеоновских войн и т. д.).

Труды Чаадаева были мало известны в России вплоть до 1913—1914 гг., когда было опубликовано двухтомное собрание его сочинений под редакцией М. О. Гершензона[1]. Тем не менее его идеи были хорошо известны многим русским мыслителям различных направлений — В. Г. Белинскому, А. И. Герцену, Н. Г. Чернышевскому, И. В. Киреевскому, Ф. И. Тютчеву, В. С. Соловьеву и др. Чаадаев был мировоззренчески терпимым человеком, и среди его друзей были декабристы М. Ф. Орлов и И. Д. Якушкин, литераторы А. С. Пушкин и А. И. Тургенев, историки Н. М. Карамзин и С. П. Шевырев. Притягательной для разных течений русской мысли XIX в. оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. Н. А. Бердяев видел в этом последовательное выражение «русской мессианской идеи», К. Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Чернышевский и другие революционные мыслители в известном смысле разделяли эту точку зрения Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму.

Глава II
Философия славянофилов

1. Становление и основные особенности

Формирование учения славянофилов стало закономерным этапом в развитии того философского умонастроения, которое проявилось в России уже в XVIII в. и было альтернативой широкому распространению в обществе рационалистических теорий, прежде всего идей французского Просвещения. Русское масонство XVIII в., александровский мистицизм, а затем усилия любомудров и русских шеллингианцев были направлены на вытеснение влияния философии французских просветителей и переориентацию русской мысли на новейшую немецкую философию, в конечном счете на Шеллинга и Гегеля. Поражение в 1825 г. декабристов, вдохновлявшихся главным образом рационалистической философией, также снизило престиж этого направления в российском обществе. Идеи французских мыслителей стали распространяться в России по преимуществу в виде чуждых Просвещению религиозных концепций (Л. де Бональд, Ж. де Местр и др.), уже несравнимых по масштабу своего воздействия с прежним «вольтерьянством». Во время царствования Николая I, известного усилением абсолютистского давления на все сферы интеллектуальной жизни, российское общество вступило тем не менее в эпоху подъема своего национального самосознания. Взлет национального духа, породивший Пушкина, Лермонтова и Гоголя, происходил не только в области литературы, но и в исторической науке, культуре и философии. Чем шире распространялось на Россию влияние новейших европейских учений, в том числе немецкой метафизики, тем яснее вырисовывалась для образованного общества неадекватность подхода к решению собственных национальных проблем и задач только на основе теорий Запада.

В этих условиях в 30—40-е гг. XIX в. формируется новое религиозно-философское учение. Его центром стала Москва, а приверженцами — выпускники Московского университета, молодые образованные дворяне. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский явились родоначальниками этого нового движения философской мысли, к которому присоединяются Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Представители указанного идейного течения, называвшие себя «московским направлением» (в противоположность «петербургскому»), получили литературно-публицистическое название «славянофилы», закрепившееся в ходе журналь-

[1] Впервые сборник избранных произведений Чаадаева, подготовленный И. С. Гагариным, вышел на французском языке в 1862 г. (Париж—Лейпциг).

ных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшее в общее употребление.

Как независимые социальные мыслители славянофилы не были «школьными» философами, связанными с какой-либо определенной традицией. Отсюда возникла проблема точной интерпретации философских аспектов этого движения, тем более что среди славянофилов существовало «разделение труда»: Киреевский преимущественно занимался собственно философской проблематикой, Хомяков — богословием и философией истории, Самарин — крестьянским вопросом, К. С. Аксаков — проблемами социально-философского характера и т. д. Не случайно В. В. Зеньковский затруднялся говорить о философии славянофильства в целом, предпочитал вести разговор о «философии славянофилов», т. е. отдельных мыслителей. Споры о соотношении науки, философии и религии, первоначально отталкивавшиеся от Гегеля и Шеллинга, перерастали в славянофильских кругах в дискуссии об отношениях между православием, католицизмом и протестантизмом, о судьбах христианского мира вообще и России как его составной части в особенности, об основах народного быта и характере просвещения в России и Европе и т. п. Ставя своей главной целью пробуждение национального сознания в обществе, славянофилы встретили отпор со стороны западников, понимавших патриотизм как европеизацию России, начавшуюся в петербургский период ее истории. Вместе с тем были услышаны и вызвали сочувствие русского общества призывы славянофилов к освоению духовного наследия Киевской и Московской Руси, славянского мира. Славянофильство в этом смысле становится, по выражению Самарина, «образом мысли» и пользуется поддержкой философов, литераторов, фольклористов, историков, славистов — Н. М. Языкова, П. А. Вяземского, А. Ф. Гильфердинга, Н. П. Гилярова-Платонова, Д. А. Валуева, Ю. И. Венелина и др. Особая роль в становлении славянофильского мировоззрения принадлежит поэту, дипломату и политическому мыслителю Ф. И. Тютчеву.

Необходимо отметить жанровую специфику славянофильских сочинений, они представляли собой своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, этнологических, филологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которую по праву считают крупным направлением оригинального русского религиозного философствования, оказавшим заметное воздействие на концепции Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, систему В. С. Соловьева, философские построения С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрна, Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка. По-своему восприняли идеи славянофилов также евразийцы, представители «новоградства», других течений послеоктябрьского русского зарубежья. Речь здесь идет не только о «формальном» влиянии, т. е. о непосредственном использовании и дальнейшем осмыслении философских понятий и определений, введенных в употребление славянофилами, особенно Хомяковым и Киреевским, — «цельное знание», «живознание», «целостная личность», «всецелый разум», «соборность» и др. Можно говорить также и о том, что славянофилы выдвинули главные концептуальные положения русской религиозной философии, открыли источники для ее вдохновения в наследии отцов восточной церкви, а также первыми начали обсуждение философских проблем с точки зрения православно-церковного сознания.

Славянофилы исходили из того, что вера есть «крайний предел» человеческого знания, определяющий собой все стороны мысли. Религия — не только исходный момент, формирующий воззрение отдельной личности, но и духовное ядро, влияющее на жизнь общества в целом, на ход истории. Философию славянофилы трактовали как «переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой»[1]. «Практическая жизнь» является, по их мнению, тем процессом, в ходе которого постепенно реализуются начала, включающие в себя «отвлеченное содержание», доступное философскому познанию. Задача философии заключается в том, чтобы осмыслить их и на этой основе правильно решать поставленные самой жизнью вопросы.

---

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900—1904. Т. 3. С. 240—241.

Ключевым для теории познания славянофилов стало понятие цельности духа. Постижение истины невозможно с помощью только интеллектуальных способностей человека. Она становится доступной, как считал Хомяков, лишь живому (или цельному) знанию как органическому синтезу чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции. Особый акцент в теории познания славянофилы делали на такие понятия, как воля и любовь. Истина, с их точки зерния, не может быть достоянием отдельного человека. Она открывает свои тайны «соборному сознанию» людей, объединенных в своем единстве на принципах свободы и любви.

Славянофильство не представляло собой ни политическую партию, ни оформленную теоретическую школу. Оригинально мыслившие философы славянофильства, обладавшие значительными материальными средствами и, по сути дела, максимально возможной по тем временам духовной независимостью, отнюдь не стремились выработать какую-либо общую «платформу» или согласованную политическую идеологию. Общего согласия не удавалось достичь даже по таким важным вопросам, как социальный идеал и пути его достижения. Киреевский утверждал, что христианское учение воплотилось во всей своей чистоте в русской истории в XVI в., когда общественный и частный быт полностью соответствовал основам православия. Разногласие Хомякова с Киреевским по данному вопросу возникло уже на начальном этапе формирования славянофильства. «Как ни дорога мне родная Русь, в ее славе современной и прошедшей, сказать это об ней я не могу и не смею. Не было ни одного народа, ни единой земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя бы приблизительно»[1]. Разногласия среди славянофилов проявились во второй половине 40-х гг. Это побудило Киреевского в 1847 г. обратиться с письмом к своим московским друзьям с предложением проведения еженедельных встреч. Он надеялся, что на этих встречах, «восходя от начала к началу, мы дойдем, может быть, до тех оснований, согласие в которых может дать новую жизнь нашим мыслям и новый смысл нашей жизни»[2]. Серьезные дискуссии вызывал также вопрос о государстве. Недаром Киреевский в указанном письме подчеркивал, что «важное разногласие между нами заключается в понятии об отношениях народа к государственности. Здесь самые резкие крайности во мнениях делают всякое соглашение совершенно невозможным»[3].

Трудно определить, кому из теоретиков славянофильства принадлежала ведущая роль в становлении данного интеллектуального движения. Киреевский выдвинул ряд основополагающих философских идей; среди своих сподвижников он был наиболее философски образованным человеком. Однако признано, что ему не хватало «энергии и волевого начала». Этими качествами обладал Хомяков. Он был чрезвычайно активным и всесторонне развитым человеком и имел огромный авторитет не только в кругу своих единомышленников, но и среди оппонентов. П. А. Флоренский, касаясь данного вопроса, писал, что «всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти, кажется, обращается в вопрос о Хомякове, и самая славянофильская группа мыслится как «Хомяков и другие»[4].

2. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) происходил из старинной зажиточной дворянской семьи. Он получил хорошее домашнее образование, изучил основные европейские языки, латинский и греческий. В 1822 г. Хомяков сдает экзамен при Московском университете на степень кандидата математических наук, затем начинается его военная служба. Он знакомится с участниками декабристского движения, но не разделяет их политических взглядов, выступает против «во-

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 213.

[2] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 324.

[3] Там же. С. 323.

[4] *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 286.

енной революции». Взяв «бессрочный отпуск», он совершает заграничное путешествие, затем снова военная служба и участие в боевых действиях против Турции. В 1829 г. он окончательно уходит в отставку.

Хомяков был необыкновенно одаренным человеком: известный поэт, философ и богослов, историк, изобретатель паровой машины, запатентованной в Англии, знаток народной медицины, геолог, астроном и охотник. До нас дошло восемь томов его сочинений, подтверждающих широту его интересов. Он внес решающий вклад в разработку славянофильского учения, в том числе и в обоснование его философских положений. Славянофильские воззрения формируются у Хомякова в середине 30-х гг. и находят прежде всего отражение в его поэтическом творчестве, в конце 30 — начале 40-х гг. — в его прозаических произведениях. Среди идейных источников славянофильства Хомякова можно прежде всего выделить мировоззренческие идеи восточного христианства, в котором выражена тенденция к онтологизации истины, основывающаяся на положении о том, что истина не может оставаться лишь в сфере теории, что она «причастна бытию», ибо человек не просто разумом познает истину Откровения, но и сам «входит в истину», «живет в истине». Другим идейным источником взглядов Хомякова была немецкая классическая философия, и прежде всего труды Гегеля и Шеллинга. Определенное влияние на него оказали богословские идеи Запада, например учение французских традиционалистов.

Анализируя состояние общественной жизни России в 40—50-х гг. XIX в., Хомяков отмечал «разброд и шатание в умах», вызванные, с одной стороны, господством рационализма среди образованных слоев общества, а с другой — пренебрежением православия к интеллектуальным и социальным запросам людей. Подобное состояние он объяснял тем, что в России нет самобытной философии, могущей устранить эти недостатки. Развитие философии на русской почве, как и вообще приобщение к человеческому знанию, может идти, по его мнению, двумя путями: первый — «подражание рабское» западным школам, которое не может привести к позитивному результату; второй — связан с созданием своей оригинальной философии и науки, «требует собственной духовной работы». Эти установки не следует понимать как нигилистическое отрицание достижений мировой философии. Критически воспринимая многие идеи спекулятивного (умозрительного) мышления, особенно выраженные в рациональной форме, он считал возможным использовать ряд положений древней и новой философии в качестве строительного материала при формировании своих взглядов.

Хомяков формально не примыкал ни к одной из философских школ. Конечно, он не признавал материализм, характеризуя это течение как «упадок философского духа», но и существующие формы идеализма им полностью не принимались. Исходной посылкой философского анализа окружающей действительности выступает у него констатация того факта, что «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени». Однако вещество, или материя, «перед мыслью утрачивает самостоятельность», ибо выступает «произведением или проявлением, а никак уж не началом силы». Время также есть «сила в ее развитии», а пространство — «в ее сочетаниях»[1].

Итак, в основе бытия лежит не материя, а сила, которая понимается разумом как «начало изменяемости мировых явлений». Естественно встает вопрос об источниках этой силы. Философ при решении данной проблемы особо подчеркивает, что ее начала «нельзя искать в субъекте». Индивидуальное или «частное начало» не может «итожиться в бесконечное» и всеобщее, напротив, оно должно получать свой источник от всеобщего. Поэтому он делает вывод, что «сила или причина бытия каждого явления заключается во «всем»[2]. «Все», с точки зрения Хомякова, содержит ряд характеристик, принципиально отличающих его от мира явлений. Во-первых, ему присуща свобода; во-вторых, разумность (свободная мысль); в-третьих, воля (волящий разум). Такими чертами может обладать только Бог. В приведенных выше рассуждениях предугаданы многие положения философии всеединства, которая стала достаточно

[1] См.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 1. С. 321—322.

[2] Там же. С. 331.

стройной системой благодаря трудам В. С. Соловьева.

Хомяков понимал мир как результат деятельности «разумной воли», т. е. как «образ единого духа». Поэтому познать действительность можно лишь при условии приобщения к «сфере духовного». Главным недостатком гносеологических построений немецкой классической философии, по Хомякову, было то, что она исследует познание «без действительности, как отвлечение». В этом абстрагировании проявляется рационализм, преувеличение значения схематического познания. Никакая рассудочная схема не может выразить сложность духовного мира, а ведь «познаваемое в своей полноте есть полный образ духа»[1]. «Полный образ духа» человеку в принципе недоступен, даже если он преодолеет «односторонность рационализма», так как «дух познаваемый не проникает вполне» в сущность познаваемого. Из этого не следует, что Хомяков стоял на позициях агностицизма. Вслед за Кантом он разделял познаваемую действительность на мир сущностей и мир явлений, но если у немецкого философа между этими понятиями лежит непроходимая граница, то у него они взаимопроникают друг в друга. Единство сущности и явления обусловлено их единой основой, т. е. «духовной силой». На уровне сущности «сила» выступает «в смысле закона» изменения явлений, на уровне явления она вторгается в материальный мир, в «мир вещества». Следовательно, в познании человек имеет дело с двумя родами истин: первые характеризуют сущность, вторые — явление. Истины первого порядка находятся «по ту сторону рассудка» и выступают как «непосредственное живое и безусловное знание». Подобное знание, считал Хомяков, «следует назвать верою», оно гораздо выше знаний, полученных путем «отвлеченного рационального анализа». Особое значение в познавательном процессе, по его мнению, имеет воля. Воля выступает как особая сила разума, в то же время понятие о ней «дается человеку извне». Сама воля «не переходит в образ познаваемый», принадлежа к «области допредметной», но именно она определяет отношения человека «к предметам, их способы познания». Если воля имеет благую направленность и исходит из признания действительности как «образа духа», то она возвышает человека, приводит его к озарению, к «живознанию». Если же воля поддерживает мысль о всесилии разума, то у человека появляется несбыточная надежда «своими силами достичь совершенства и полноты развития». Такая самоуверенность неизбежно вызывает господство «утилитарных начал», а отсюда «презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам». Воля теснейшим образом связана со свободой, а значит, и с нравственным выбором личности, она имеет «вседержавность» в сфере морали. Воля каждого отдельного человека не обладает полнотой, она несовершенна, как и несовершенны его разум и его поведение. Высшие истины доступны лишь интеллекту, находящемуся «в полном нравственном согласии со всемогущим разумом», но такое состояние для индивидуального сознания недостижимо, оно свойственно лишь «всецелой полноте» человечества. Индивидуализм, отрывающий человека от духовной целостности, сопровождается деградацией лучших его качеств, напротив, «в самозабвении находит он прибыток расширяющейся жизни»[2]. Следовательно, философские идеи, относящиеся к сущностному уровню, а значит, связанные с «жизнью духа», недоступны «отдельному разуму», он тут «бессилен и бесплоден».

Исходя из этих общих установок, Хомяков формулирует и свои взгляды в области философии истории. Для него материальные факторы общественного развития лишь «призрак», а исторический процесс — это совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной». Отношение человека к «творящему духу» находит концентрированное выражение в его вере, которая предопределяет и образ мыслей человека, и образ его действий. Отсюда следует вывод Хомякова о том, что религию можно понять «по взгляду на всю жизнь народа, на полное его историческое развитие». Взгляд на русскую историю дает ему возможность оценить православие как фактор, сформировавший те «исконно русские

[1] См.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 1. С. 273.

[2] Там же. С. 270.

начала», тот «русский дух», который создал «русскую землю в бесконечном ее объеме», «утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности... выработал в народе все его нравственные силы»[1]. В своем сочинении «Записки о всемирной истории» (30—50-е гг.) Хомяков делит все религии на две основные группы: иранскую и кушитскую. Коренное различие этих религий определяется, по его мнению, не числом богов и не обрядами, но категориями свободы и необходимости; последние «составляют то тайное начало», около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. Кушитство строится на началах необходимости, обрекая людей на бездумное подчинение, превращая их в простых исполнителей чужой воли. Напротив, иранство — это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом. Наиболее полно сущность иранства выразило, по представлению Хомякова, христианство. Подлинное христианство делает верующего свободным, так как он «не знает над собой никакого внешнего авторитета». Но, приняв «благодать», верующий не может следовать произволу, оправдание своей свободы он находит в «единомыслии с церковью», т. е. в церковности. Отрицание «свободного единомыслия» в протестантизме и господство «внешнего принуждения» в католицизме, с точки зрения Хомякова, показывают, что после раскола христианства «начала церковной свободы» не принадлежат всей церкви. В связи с этим возникает проблема оценки различных направлений христианства. Важнейшим критерием такой оценки становится принцип гармоничного сочетания индивидуальных религиозных представлений и обязательных для всех церковных догматов. Именно при решении этих задач Хомяковым и было выработано славянофильское учение о соборности.

Сложность оценки того или иного вероисповедания, по его мнению, заключается в том, что религиозное учение познается не рассудочно, а жизненно. Благодаря этому и появляется вера, которая «знаменует присутствие Духа истины в нас самих». Однако такой подход неизбежно приводит к признанию решающего значения «мистических озарений» в религиозном познании, а это порождает опасность субъективного истолкования христианства. Для Хомякова принципиально важно убеждение, что отдельный верующий постольку «проникается христианским духом», поскольку принадлежит к «церковной общине», ко всему «церковному народу». Преодоление религиозного субъективизма возможно лишь путем гармонического взаимодействия «единого» церковного начала с индивидуальной религиозностью членов церковного организма.

Католики, как считал Хомяков, взаимосвязь «единства» и множественности свели к безусловному авторитету «единства». Именно власть папы сделалась «последним основанием веры», при этом рядовые члены церкви, т. е. народ, превратились в простых исполнителей папских повелений. В результате «авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитетом внешним»[2]. Католицизм обесценивает личное начало, утрачивая индивидуальный характер церковной жизни, в нем «думают о таком единстве церкви, при котором не остается следов свободы христианина»[3]. Закономерной реакцией на отсутствие в католицизме «церковной свободы» является, по мнению Хомякова, возникновение протестантизма. Но, справедливо отвергая власть папы, подавляющую индивидуальную религиозность, реформаторы христианства впадают в другую крайность, выдвигая на первый план внутреннее проявление религиозных чувств. Протестантизм, как отмечал Хомяков, «держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство церкви»[4]. Индивидуализация христианства неизбежно ведет к отрицанию «догмата как живого предания». Вместо авторитета папы у протестантов появляется авторитет разума, начинает господствовать философский рационализм. Несмотря на формальное различие между католицизмом и протестантизмом, их сближает поиск внешних критериев истинности религии: у одних это

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 198.

[2] Там же. Т. 2. С. 52.

[3] Там же. С. 112.

[4] Там же.

папа, у других — собственный разум. Отсюда господство утилитарных начал в западных вероисповеданиях, их направленность к «земным целям», и католики, и протестанты «судят о вещах небесных как о вещах земных». Главное достоинство православной церкви Хомяков усматривает в сохранении в «чистоте» христианского вероучения. Для восточного христианства неприемлемо определение церкви как формального, внешнего союза мирян и клира. Важнейшей чертой жизни церковной общины здесь выступает «углубленность ее членов в истину». При этом, как подчеркивает Хомяков, истина не принадлежит избранным, она — достояние всех тех, кто «вошел в церковную ограду», и приобщение к истине не может быть насильственным, так как «всякое верование... есть акт свободы»[1]. Путь к единству, считает Хомяков, не в принуждении, а в любви, которая характеризуется им не только как этическая, но и как сущностная сила, обеспечивающая «за людьми познание безусловной Истины». Наиболее адекватно выразить сочетание единства, основанного на свободе и любви, может, по мнению Хомякова, только слово «соборный». Оно выражает «идею собрания», притом не только видимого, но и «существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве»[2].

Анализируя церковные критерии соборности, Хомяков приходит к выводу, что они проистекают от «духа Божия», живущего в церкви и «умудряющего ее». Само проявление этого духа многообразно, он выступает «в Писании, в предании и в деле». Следовательно, соборность является как «дар благодати, даруемый свыше», — это внутреннее основание «непогрешимости соборного сознания». Внешним же критерием соборности выступает принятие тех или иных религиозных положений «всем церковным народом». Соборные принципы, по мнению Хомякова, дают возможность не только по-новому взглянуть на жизнь церкви, но и отыскать среди «бесконечного множества подробностей» начала, предопределяющие «неотвратимую логику истории». В своих работах он неоднократно подчеркивал, что «нельзя по справедливости не признать путей промысла в общем ходе истории»[3]. Именно «дух Божий, живущий в совокупности церковной», и направляет общественное развитие, но сам этот дух «проявляется во множестве», т. е. в действиях отдельных людей. Поэтому идея «соборности», как считал Хомяков, позволяет совместить провиденциализм с активностью человека. Он утверждал, что «неразумно... брать на себя угадывание «минут» непосредственного действия воли Божией на дела человеческие». Подобное «угадывание» связывает надежды на лучшее будущее лишь с Господом, оборачиваясь «преступным пренебрежением к человеческим способностям». Человек — «существо деятельное», он должен «напрягать все Богом данные силы, не требуя от него чудес и исключений из общих законов»[4]. Реальный исторический процесс — это всегда совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной». Отсюда исследователь, для того чтобы понять ход истории, не должен ограничиваться ссылкой на божественную волю, а обязан изучать деятельность людей. Следует отметить, что для славянофилов именно народ является «единственным и постоянным действователем истории». Поэтому Хомяков выступал с критикой исторических работ Н. М. Карамзина и С. М. Соловьева, которые воспринимали народ как «пассивный человеческий материал». Тем более для него были неприемлемы господствующие церковные взгляды на роль народных масс в истории. Он справедливо отмечал, что призывы церкви «смиренно ждать милостей божьих» во многом объясняются позицией правительства, которое хорошо понимает «практическую выгоду религии... в особенности по отношению к низшим слоям народа»[5].

В работах славянофилов часто встречаются термины «народ» и «народность». Вообще тема «славянофилы и народ» — одна из центральных при оценке этого течения. При этом славянофильская трактовка народа встречала и встречает полярные оценки. Если для П. Я. Чаадаева

---

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 43.

[2] *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 242.

[3] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 42.

[4] Там же. Т. 8. С. 136.

[5] Там же. Т. 2. С. 141.

она — пример «разнузданного патриотизма», ведущего страну к гибели, то для В. В. Розанова, напротив, проявление движения к «приобретению мировой роли, мирового значения России». Хомяков хорошо представлял себе значение правильного истолкования понятия «русский народ», но однозначного его понимания у него не было. Н. А. Бердяев отмечает, что «Хомяков в своем учении о национальном призвании постоянно смешивает точку зрения религиозно-мистическую с точкой зрения научно-исторической»[1]. Действительно, с одной стороны, он как бы абстрагируется от исторических реалий, рассматривая народ как некий постоянный «набор идеальных качеств», т. е. выделяя некую неизменную «духовную сущность», субстанцией которой выступает православие и общинность. С другой — у него, как и у всех славянофилов, много места занимает анализ конкретного, современного им русского народа, основой которого является крестьянство. И не случайно славянофилы так резко выступали против попыток представить «русского крестьянина каким-то бессмысленным и почти бессловесным животным». Более того, ощущение реальной связи с народом для каждого человека, если он «не хочет создать вокруг себя пустыню», совершенно обязательно. Поэтому для Хомякова народ — не условное понятие, ибо речь идет о народе, «создавшем страну», с которым «срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целость моей человеческой деятельности».

Исходя из тезиса о решающей роли соборного сознания в истории, Хомяков рассматривал и деятельность великих личностей. По его мнению, нельзя развитие общества свести к деятельности одного человека, хотя бы и гения. Ни одна личность, как бы велика она ни была, не может выступать «полным представителем своего народа», т. е. выражать все его чаяния и стремления. Значение «исторического деятеля» зависит от того, «какие потребности народа и насколько полно он восполнил». Именно в этом совпадении деятельности великих людей с народными стремлениями и содержится «возможность дальнейшего развития истории».

Такое понимание роли личности в истории приводит Хомякова к своеобразной трактовке самодержавия. Он считал, что монархия — лучшая форма правления для России. В то же время, по его мнению, царь получает свою власть не от Бога, а от народа «путем избрания на царство». Например, первый представитель династии Романовых, отмечал он, не отличался какими-то особыми способностями, но в Михаиле Россия «видела... человека, которого избрала сама, с полным сознанием и волею»[2]. Поэтому самодержец, для того чтобы оправдать свое предназначение, должен «действовать в интересах всей русской земли». Однако «государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение»[3], тогда политика монарха расходится с народными чаяниями. Подобная ситуация наступает в том случае, когда «не все сословия в равной степени пользуются его покровительством». Высшие слои общества, преследуя свои корыстные интересы, ставят крестьянство «вне закона». В России произошла деформация самодержавного принципа, ибо «дворянство разлучило простой народ с царем». Отмечая особенности славянофильской трактовки самодержавия, Бердяев даже делает вывод о том, что она выступает «своеобразной формой отрицания государства»[4], содержит определенный анархический элемент.

В социальной сфере соборное начало, по мнению Хомякова, наиболее полно воплотилось в сельской общине, которая гармонично сочетает личные и общественные интересы. Славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим и для этой цели создать общины в промышленности. Общинное устройство, как считал Хомяков, должно быть также положено в основу государственной жизни. Оно заменит собою «мерзость административности в России», а также даст возможность самодержцу «действовать в интересах всей русской земли». По мере распространения «общинного принципа» в обществе все более будет господствовать «дух соборности». Ведущим принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в

[1] *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 210.

[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 55.

[3] Там же. Т. 2. С. 38.

[4] *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1990. С. 12.

пользу всех», благодаря этому в «единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей».

Соборность у Хомякова, во всех ее истинных проявлениях, выступает как итог деятельности трансцендентного существа (Бога) и человека, она играет как бы роль посредника между божественным и земным миром. У ряда русских религиозных мыслителей, начиная с В. С. Соловьева, роль связующего звена между трансцендентным и земным начинает играть высшее тварное существо — София. Учение о соборности как бы предшествует софиологии. Соборность у Хомякова противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность, так и коллективизму, нивелирующему личность. Представляя собой «единство во множестве», она оберегает человеческую общность и в то же время сохраняет неповторимые черты каждого отдельного человека.

Познание, организация церковной и социальной сфер, направленность исторического процесса находят в соборности, по мнению Хомякова, критерий истинности. Однако этот критерий не поддается рациональным определениям, он носит не теоретический, а практический характер, и его задача — способствовать преобразованию человека и общества. Поэтому приобщиться к соборному сознанию нельзя «через чтение книг»; если хочешь стать ему сопричастным, «приходи и живи». Православие и общинность, по мнению Хомякова, порождают своеобразие русской истории, ее принципиальное отличие от развития западной цивилизации. Данная точка зрения по форме схожа с аналогичным тезисом Чаадаева, однако выводы, которые делаются в этой связи, — диаметрально противоположны. Если для Чаадаева это источник всех русских бед, то для Хомякова своеобразие отечественного прошлого — не недостаток, а благо.

Россия, в отличие от Запада, считал Хомяков, развивается органически, что проявляется в следующих главных моментах: в основе европейских государств лежит завоевание, они «искусственные создания», русская же земля «не построена, а выросла»; на Западе господствует «дух индивидуализма», Русь же строилась на соборных началах; европейская цивилизация во главу угла ставит «вещный элемент», погоню за материальным благополучием, а в русском обществе главную роль играют духовные ценности. Правда, в представлении Хомякова Петр I своими реформами нарушил «естественный ход русской истории». В результате его преобразований высшие слои усваивают европейский образ жизни, происходит их разрыв с народом, который остался верен «коренным принципам Руси». Необходимо восстановить органические начала России, но это не означает «простого возвращения к старине», речь идет о «возрождении духа, а не формы». В результате, как полагал Хомяков, будет создано общество, которое станет во главе мировой цивилизации, оно и спасет своим примером Европу от деградации.

Взгляды Хомякова носили оппозиционный характер по отношению к николаевской бюрократии, он был сторонником отмены крепостного права, выступал против всесилия духовной цензуры, за веротерпимость. Его деятельность способствовала росту национального самосознания, развитию русской философии и культуры. Идейное наследие Хомякова оказало существенное влияние на отечественную духовную традицию, притом не только на религиозно ориентированную, но и на взгляды А. И. Герцена и др. Многие идеи Хомякова послужили стимулом к созданию оригинального русского православного богословия.

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) родился в высокообразованной дворянской семье, получил прекрасное домашнее воспитание. Среди его наставников был известный поэт В. А. Жуковский, родственник матери Киреевского. В 1822 г. семья переезжает в Москву, юноша посещает лекции в Московском университете, занимается самообразованием, затем начинается его служба в Московском главном архиве иностранной коллегии. Происходит его сближение с так называемыми «архивными юношами», Д. В. Веневитиновым, А. И. Кошелевым, С. П. Шевыревым и др., составившими костяк «Общества любомудрия». Восстание декабристов произвело на Киреевского и его друзей «потрясающее действие», и хотя он так же думал «о высочайшем счастии, о средствах к общему нашему достижению оного», но революция

была для него неприемлема. В конце 20-х гг. Киреевский заявляет о себе как о талантливом литературном критике, в начале 30-х гг. начинается его заграничное путешествие. Он слушает лекции Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера, с первым даже происходит его личное знакомство. По возвращении в Россию Киреевский начинает «многочисленные хлопоты» по изданию журнала «Европеец», первый номер которого вышел в 1832 г. Он содержал статью редактора «Девятнадцатый век», в которой власти увидели «вредные политические рассуждения». Журнал был запрещен. Для Киреевского это было тяжелым потрясением. Он отходит от активной общественной деятельности; на долгие годы прекратились его выступления в печати. В этот период происходит знакомство философа с монахами Оптиной пустыни, находившейся недалеко от его родового имения, усиливается внимание к православию, к творениям восточных отцов церкви. Написанная в 1839 г. статья «В ответ А. С. Хомякову» свидетельствует о его переходе на позиции славянофильства.

Становление взглядов Киреевского было довольно сложным и длительным процессом. Он рано приобщился к идеям немецкой философии, и прежде всего к трудам Шеллинга, в меньшей степени Гегеля, в то же время знакомство с отечественной духовной традицией было явно недостаточным. Отсюда понятно, почему первый этап его творчества может быть охарактеризован как своеобразное консервативное западничество; не случайно и свой журнал он назвал «Европеец». Под влиянием Хомякова, монахов Оптиной пустыни, благодаря участию в издании творений отцов церкви у философа происходит поворот к славянофильским принципам. В 40—50-х гг. он становится одним из главных идеологов славянофильства.

Киреевский, как и Хомяков, не создал законченной философской системы, но, несмотря на это, в славянофильском кругу именно он считался специалистом в области философии. Главными философскими работами мыслителя являются статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Киреевский намеревался продолжить свои изыскания, с тем чтобы более подробно обосновать принципы новой философии, но ранняя смерть не позволила ему этого сделать.

Анализируя основания, на которые опиралось западноевропейское и русское просвещение, а значит, и философствование, Киреевский пришел к выводу об их принципиальной несхожести. Она обусловлена следующими факторами: этническими отличиями восточных славян от западноевропейцев и путями формирования у них государства; различной формой проникновения христианства в эти народы; наконец, способами передачи «образованности древнеклассического мира».

В узких границах Западной Европы происходит смешение различных племен, между которыми царит «дух враждебности». Само государство на Западе является следствием завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насилием... — писал он, — должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»[1]. В России же государство возникает вследствие «органического развития славянского племени». С самого начала ведущую роль в русском обществе играет община («так называемые миры»), и человек, «принадлежа миру», согласовывал свое поведение как в общественной, так и в частной жизни с «традиционным и однообразным обычаем». Отсюда понятно, что на Руси мало была известна «личная самобытность, основа западного развития».

Существенные отличия между Западом и Россией, по мнению Киреевского, были и в путях их христианизации. На Западе, в Римской империи сформировались прочные языческие традиции, притом не только на уровне обычая, но и в сфере интеллекта; долгое время к новой религии враждебно относились императоры, вследствие этого приобщение к евангельским истинам было «длительным и мучительным процессом». Напротив, христианство, «проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в землях, пропитанных

[1] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 192.

римской образованностью»[1]. Следуя традициям римского права, западное христианство выдвигает на первый план формальный критерий приобщенности к церкви, который берет верх над сущностной стороной церковной жизни. С точки зрения католицизма единство церкви сводится к «наружному единству епископов», ее святость — к «непогрешимости римского папы», проблема спасения трактуется «через избыток или недостаток наружных дел», совершенных для внешней пользы церкви, отождествляемой часто с церковной иерархией. На Руси же главным фактором религиозности становится преобразование «внутреннего состояния» души, ведущее к «новой жизни в духе». Христианство пронизывает «быт русского человека, его убеждения», становится в подлинном смысле жизненным, и в результате побеждает не внешняя правда, а «существенная справедливость», не материальная выгода, а «нравственные требования»[2]. Итак, в западном христианстве, по мнению Киреевского, принадлежность к церкви, поведение человека оцениваются с формальных позиций, опираются на внешние критерии, православие же рассматривает «воцерковление» с содержательной стороны, делает акцент на реальном преобразовании внутреннего мира человека.

Наконец, по-разному Запад и Русь приобщались к «образованности древнеклассического мира». На Западе влияние дохристианских римских традиций «на новорождающуюся образованность было всеобъемлющим». Поэтому там не произошло в полном объеме христианского преображения «умственного характера Рима». Во всех особенностях поведения гражданина Рима, по Киреевскому, отражается одна общая черта, состоящая в том, что «наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой существенности». Не случайно в западном богословии непререкаемым авторитетом становится Аристотель, ибо и у древнегреческого философа, и у западных теологов «духовное убеждение» искало себе оправдание «в рассудочном силлогизме». После раскола церкви формальная рассудочность окончательно подчиняет себе все проявления религиозной жизни на Западе. Более того, отпадение Рима от вселенской церкви было обусловлено, считал Киреевский, господством рационализма в западном мышлении, ибо введение новых догматов оправдывалось «единственно логическими выводами западных богословов».

В Россию «античная мудрость» перешла уже преобразованной благодаря восточной патристике. При этом учителя православной церкви не проявляли «особого пристрастия к Аристотелю», но большая их часть отдавала «явное предпочтение Платону». В своих богословско-философских трудах они обосновывали путь «возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению». Восточным отцам церкви удалось языческую философию обратить «в орудие христианского просвещения», и она, «как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской». Внешние обстоятельства, падение Византии не позволили в полной мере расцвести «православно-христианской философии», но следы ее сохранились «в писаниях святых отцов православной церкви». Их изучение перешло в Россию, и под его влиянием «сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта»[3].

Эти различия обусловливают, по мнению Киреевского, принципиальные особенности православного и католического способов мышления. Восточные мыслители, стремясь к истине, заботятся «прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий». Восточные мыслители для осознания «полноты истины ищут внутренней цельности разума», при которой отдельные способности духа «сливаются в одно живое и высшее единство»; западные, напротив, считают возможным достижение полной истины лишь через разделение «сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»[4].

---

[1] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 185.

[2] Этот тезис Киреевского даже критиковал Хомяков, отмечавший, что «не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире», которым удалось бы полностью построить социальную сферу на христианских началах, хотя русский народ и далеко продвинулся по этому пути.

[3] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 202.

[4] Там же. С. 201.

Своеобразие западной духовной традиции отразилось, считал Киреевский, и на основных этапах развития европейской философии. Самым «ясным выражением» средневековой Европы была схоластика, «душу которой составлял Аристотель». «Предмет веры» стал опираться на логические умозаключения, громадные труды схоластов были наполнены «сплетениями из голорассудочных понятий», но вместо подлинно жизненных проблем на первое место вышли «самые несущественные стороны мышления». В результате «живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления»[1]. «Здание схоластики» казалось внешне очень прочным, но, как только пошатнулись позиции католицизма, «оно мгновенно разрушилось». Новая философия в лице Ф. Бэкона и Р. Декарта обосновывает иное направление мышления; изменяется предмет философии, но «перевес рассудочности и... слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему». Две ветви «западного любомудрия» — одна, идущая от Бэкона, и другая, берущая свое начало с Декарта, — одинаково приводят мышление к отрицательным результатам. Прямым следствием развития бэконовской философии явились взгляды Д. Юма, доказывающие «силою беспристрастного разума, что в мире не существует никакой истины». Последователи Декарта в лице Спинозы и Лейбница также демонстрировали «избыток логической рассудочности», которая своими отвлеченными понятиями заслоняла истину. Наконец, появляется Кант, утверждающий, что «для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует». Другие представители немецкой классической философии — Фихте, Шеллинг и Гегель, несмотря на свою одаренность, не смогли, с точки зрения Киреевского, преодолеть кризис западноевропейского способа мышления. Система Фихте путем силлогизмов доказывала, что «весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения», а реально существует лишь «одно саморазвивающееся я». Шеллинг, напротив, утверждал реальное существование внешнего мира, но его «душа мира» есть не что иное, как «человеческое я, развивающееся в бытии Вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке». Гегель еще более «укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания». В его взглядах законы логического мышления доведены «до последней полноты и ясности результатов», и тем самым окончательно была показана их односторонность.

Итак, итогом развития западноевропейской философии является, по убеждению Киреевского, следующее положение: «...ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлечений рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности»[2]. Лишившись возможности идти в своем развитии вперед, западноевропейская философия начинает «распространяться в ширину, развиваться в подробностях». Итогом данной тенденции выступает падение интереса к философии, но из этого не следует, что уменьшается роль любомудрия в жизни человека.

Киреевский постоянно подчеркивал методологическое значение философии, он отмечал, что «философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»[3]. В западноевропейской традиции светская образованность и наука «заступают место веры», и тогда философия, а не вера дает «направление мышлению и жизни народа». Данная иерархия ценностей для Киреевского неприемлема. Однако и состояние, при котором есть вера, но «нет разумной образованности», его также не устраивает. В этом случае «философии вообще быть не может». С этой точки зрения, гонения на разум, осуждение философского мышления «вредят убеждениям религиозным», ибо что «это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместима с разумом?»[4] Пока в Византии существовало «внешнее просвещение», до тех

[1] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 195.

[2] Там же. С. 198.

[3] Там же. С. 252.

[4] Там же. С. 225.

пор «процветала там и православно-христианская философия», она погасла вместе «с уничтожением ее образованности». Но идейное наследие православной философии сохранилось в творениях восточных отцов церкви.

Образованность в России, развитие отечественного философского мышления находятся, как представлял Киреевский, на распутье. Все дело в том, что после реформ Петра I происходит раскол между образованным слоем и народом. Дворянство усваивает западную культуру и философию, народ же сохраняет преданность традиционной системе ценностей, доминирующее значение среди которых занимает православная вера. Поэтому перед Россией открываются два пути: или западная образованность вытеснит веру, порождая «соответственные себе убеждения философские, или вера, преодолев эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию». Киреевский был убежден в скором торжестве второго пути. В письме к А. И. Кошелеву, написанному в 1851 г., он отмечал, что уже через десять—пятнадцать лет «направление умов у нас должно измениться совершенно». Вместо немецкого духа «дух православно-русский проникнет все наши убеждения и действия»[1].

Поскольку именно философия должна дать «другой смысл и образованности внешней», соединить ее органически с православной верой, постольку выработка «новых начал для философии» становится важнейшей задачей «русского ума». Эти «новые начала» связаны с восточнохристианской традицией, но «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно»[2]. Поскольку современное состояние науки и просвещения требует и «соответственного им нового развития философии», Киреевский делает вывод, что западноевропейская философская традиция не может быть просто отвергнута, она должна быть преобразована. Пример подобного преобразования показала патристика, благодаря которой «философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения». Следовательно, синтез истин, выраженных «в умозрительных писаниях святых отцов, и опыта, добытого западной мыслью», и позволит сформулировать «новые начала для философии».

Киреевский дал лишь самые общие подходы к пониманию этих начал. Ключевым признаком новой философии выступает для него принцип целостности, понимаемый в различных аспектах. В плане гносеологическом он проявляется в синтезе познавательных способностей человека и поэтому «не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека»[3]. При этом не форма мысли диктует «сосредоточение» познавательных способностей человека, но из «умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли». Реализация на практике этого принципа снимает противостояние между верой и разумом, религией и философией. Целостность имеет и социологический аспект рассмотрения, ибо «собрание ума к высшему единству» дает возможность индивиду, опираясь на это качественно преобразованное сознание, по-новому строить «направление своей жизни». Осуждая индивидуализм, Киреевский был убежден, что все существенное «в душе человека вырастает в нем только общественно». «Личная отдельность» разрушает единство социума, на первый план выходят эгоистические, утилитарные интересы людей. В этих условиях, по мнению философа, согласованная «деятельность ко благу всех» становится невозможной, поэтому и западный человек «раздробляет свою жизнь на отдельные стремления»[4]. В России же, хотя и произошло отклонение от правильного развития «совокупного духа», сохраняются потенциальные возможности достижения «общественной цельности», ибо в ней личное самоутверждение связывается не с «самородной особенностью», но с правильным «выражением основного духа общества». Общественная целостность, считал Киреевский, не предполагает усреднения человеческой личности, так как она рождается «из живого взаимно-действия убеждений,

---

[1] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 253.

[2] Там же. Т. 1. С. 253.

[3] Там же. С. 275.

[4] Там же. С. 210.

разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели»[1].

Социологический анализ целостности предполагает также новое качественное единство церкви и мира, которые в современных условиях все более обособляются друг от друга. Поскольку в церкви «два элемента — божественный и человеческий», постольку в ней наряду с неизменной сущностью находится и изменяющая форма «осознания этой вечной истины». Киреевский утверждал, что он исповедует «церковь развивающуюся»[2]. Западные вероисповедания, встав на путь церковного раскола, исказили сущностную основу христианства, сохраненную православием. Однако восточное христианство, сосредоточившись на «сохранении истины», не дало ей «полноты наружного развития». Для соединения христианства с жизнью необходимо, по Киреевскому, восстановление единства церкви, при этом речь идет не о формальном объединении, а о приобретении ею нового «духовно-нравственного облика». Нужен и синтез христианских начал с современной образованностью, который приведет к «живым убеждениям», реализуемым в социальной сфере.

Важной чертой новой философии для Киреевского выступает принцип иерархизма, также имеющий различные аспекты рассмотрения. В гносеологической сфере реализация данного принципа предполагает, что в умственной жизни человечества «божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним... Она должна в общем сознании стоять выше других истин, как начало властвующее, проникая весь объем просвещения»[3]. Исходя из этого положения устанавливается субординация между верующим разумом и естественным разумом. Первый дает ключ к пониманию второго и позволяет наглядно видеть его «ограниченность и вместе относительную истинность». Следовательно, ложные выводы западноевропейской философии проистекают от притязаний «рационального мышления на высшее и полное познание». Если же оно осознает «свою ограниченность» и увидит в себе лишь одно из орудий познания, притом отнюдь не претендующее на высшую истину, наконец, признает свой подчиненный характер по отношению к религиозному способу мышления, то тогда положения рационализма могут христианином приниматься как относительное, но «законное достояние разума»[4]. Киреевский, как и Хомяков, не отвергает рациональные методы познания, а лишь устанавливает границы умозрительного подхода, подчиняя его «фундаментальным положениям веры».

Осуществление принципа иерархизма в социальной сфере предполагает субординацию видов социальной активности индивидов. Господствующее значение в обществе должна иметь, по мнению Киреевского, религиозно-нравственная деятельность. У него много высказываний о том, что для верующего отношение к Богу и его святой церкви есть самое существенное на земле. Исходя из этого делается вывод о необходимости преобразований в государственно-политической сфере, в области просвещения, в деле «благоустройства быта», на основе «православных убеждений». При этом, чем «более будут проникаться духом православия» названные сферы, тем «здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ». Если же «высшие убеждения» отсутствуют или перестают играть роль ведущего начала, то тогда «стремление к земному... становится господствующим характером нравственного мира»[5]. Подобное, полагал Киреевский, происходит на Западе, где люди высшей целью своей деятельности стали считать стремление «физической личности» к освобождению от всякого «страдания и беспокойства». А поскольку достижение этой цели требует удовлетворения прежде всего материальных потребностей, постольку для западного человека осталось одно серьезное дело — это промышленность, которая «управляет миром без веры и поэзии».

Отстаивая приоритетное значение религиозно-нравственной активности в социальной сфере, Киреевский в то же время выступает против крайностей в учении о провиденциализме, согласно которому все в мире подчиняется божественному промыслу. Если представлять «каж-

---

[1] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 264.
[2] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 292.
[3] Там же. Т. 1. С. 240.
[4] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 266—267.
[5] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 237.

дый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости», писал он, то это приведет к искажению в понимании истории, ибо на самом деле существуют «только законы разумной возможности», а их реализация в историческом процессе во многом зависит и от свободной воли человека[1].

Принципы целостности и иерархизма во взглядах Киреевского взаимодополняют друг друга. Действительно, и «целостный разум», и «общественный дух» возможны лишь при условии принятия людьми определенной иерархии ценностей, путем выделения главного и второстепенного как в сфере интеллекта, так и в социальной жизни.

Философские взгляды Киреевского, хотя и носят незавершенный характер, оказали влияние на последующее развитие отечественной мысли. Можно согласиться с выводом В. В. Зеньковского о «бесспорной ценности» его философских интуиций «при всей краткости и сжатости в их выражении». Свидетельством этой ценности является и то, как «прорастали у последующих мыслителей идеи Киреевского»[2]. Действительно, поиски целостного знания, ценностный подход стали ведущими мотивами религиозно-философских исканий начала XX в. Видные представители философии так называемого серебряного века русской культуры не раз обращались к идейному наследию Киреевского, начиная говорить «в его духе и строе мысли». Стремление соединить «православие с просвещением», идеи о необходимости «развития церкви» нашли отклик у ряда православных мыслителей.

3. Обоснование славянофильских идей Ю. Ф. Самариным и К. С. Аксаковым

К главным теоретикам славянофильства наряду с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским относятся также их последователи и единомышленники Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков — социальные мыслители, акцентировавшие внимание на проблемах своеобразия русской истории и культуры, национального самосознания, на исследовании и пропаганде самобытных основ русской жизни.

Юрий Федорович Самарин (1819—1876) принадлежал к знатному дворянскому роду. Окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838). В это время он установил близкие дружеские отношения с К. С. Аксаковым, который находился под большим влиянием немецкой философии, особенно Гегеля. Идейное сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским начинается с 1840 г. Авторитет Хомякова для Самарина был настолько велик, что он называл его «учителем Церкви».

В 1844 г. Самарин защитил в Московском университете магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Хотя была опубликована и представлена к защите лишь часть обширного исследования, тем не менее и в урезанном виде данный труд явился одним из первых крупных философско-богословских сочинений славянофильской направленности, вышедших из печати и получивших известность. При своей публикации он встретился с известными цензурными трудностями, так как был посвящен выявлению католических (Стефан Яворский) и протестантских (Феофан Прокопович) влияний в русской православной церкви. Впоследствии многие сочинения Самарина оказались неудобными для подцензурной печати и так же, как и богословские труды Хомякова, публиковались за границей.

В конце 30 — начале 40-х гг. Самарин пережил сильное увлечение философией Гегеля. «...С полным сознанием, — писал он, — отлагаю занятия богословские и приступаю к философии». «Я думаю, что если наука существует как отдельная от искусства и религии сфера духа, то она должна быть сферою высшего, последним моментом развития идеи...»[3]. Под наукой здесь подразумевается философия, а под философией — учение Гегеля. Между тем молодой Самарин не во всем соглашался с Гегелем, и особенно в том, что ка-

[1] См.: *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 256.

[2] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 26.

[3] *Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1911. Т. 12. С. 100, 131.

сается философии религии; он стремился развить и дополнить ее собственными положениями, выявить коренные особенности православия, его отличие от католицизма и протестантизма. Многовековой спор между ними, считал он, должен быть перенесен в сферу философии. Так, католицизм стремится одновременно быть и наукой (т. е. философией), и воплощением государства, протестантизм признает свободу науки и государства от церкви; православие же не намерено стать наукой и не является воплощением государства, а осознает себя только как церковь. Невмешательство в дела науки Самарин считает одним из главных признаков истинности православной веры, ее преимуществом перед католицизмом и протестантизмом. Хотя философия в состоянии выявить границу между разумом и верой, религия должна быть признана как «вечно присущий момент в развитии духа», правда, высшим его моментом, если следовать Гегелю, является философия.

В своей философской трактовке религии Самарин акцентировал внимание на двух важнейших и взаимосвязанных аспектах церковности — таинствах и догматике. В церкви как школе таинств не допускается никакое развитие. В то же время формирование стройной системы догматов свидетельствует о развитии церкви. Эта вторая сторона церковности хотя и утвердилась позднее, однако по сравнению с таинствами занимает более значимое положение. Поэтому Вселенский собор является, по Самарину, высшей ступенью в развитии церкви.

Результаты собственных философских поисков и попытки обосновать их с помощью философии Гегеля не удовлетворяли Самарина. Он осознавал противоречивость своих воззрений, понимая, что философия требует большей ясности в ответах на поставленные вопросы. Выйти из этого затруднения ему помогли выдвинутые Хомяковым идеи о соотношении религии и философии. По мнению Хомякова, ошибка науки заключается в смешении «сознанного» и «признанного», что характерно для философии не только Гегеля, но и Шеллинга. В научном исследовании ведущая роль принадлежит логике, которой чужды такие понятия, как добро и зло. Поэтому ее возможности ограниченны. Преодолеть эту ограниченность способна только религия, которая добро и зло рассматривает как основополагающие принципы человеческого существования. По отношению к вере у Самарина, по словам Хомякова, «недоставало любви», без которой сущность христианства не может быть понята. В оценке его диссертации Хомяков делал акцент на том, что в ней нераскрытой осталась именно эта созидательная сторона веры, которая преобразила всю историю человечества, начиная с возникновения христианства.

В 40-е гг. Самарин постепенно становится убежденным сторонником религиозной философии. В письме к Н. В. Гоголю (1846) он писал, что прошел полный круг философского развития именно благодаря новому пониманию христианства. В результате у Самарина сформировалось убеждение, что вера составляет «норму» и «закон» человеческого существования и помогает человеку осмыслить свое назначение. Христианство нельзя понять с помощью одного только разума, оно осознается всем существом человека во всей его полноте. Следование правилам логики не ведет человека к пониманию истинной сущности веры, так как для этого необходимы сочувствие и любовь.

Эволюцию своих взглядов Самарин воспринимал сквозь призму развития современной ему мировой философии, которая пришла в ее последней фазе к отрицанию не только религии, но и любого трансцендентного, непознаваемого бытия. После этого крайнего предела, считает он, наступает момент осознания необходимости воссоздания всего разрушенного, ибо, оторвавшись от бытия, мысль сама по себе становится неспособной к сотворению живого начала. Свое новое состояние Самарин рассматривал как «начало новой жизни»; для него теперь главное — это признание «живой истины» и возможности ее постижения во всей полноте.

Важной вехой в творчестве Самарина явилась напечатанная в «Московском сборнике» (1846) его статья, посвященная повести В. А. Соллогуба «Тарантас». В этой статье в своеобразной форме воспроизводится ряд ключевых положений славянофильского учения. Реформы Петра I, говорится в ней, затронули лишь верхний слой русского общества,

оторвали его от народа, который сохранил верность традициям своих предков, в обществе произошел раскол, который не преодолен до настоящего времени. Самарин не отрицает исторической необходимости и закономерности реформ Петра I, так как русские бояре еще до периода царствования Алексея Михайловича превратились в людей «спесивых и тучных, которых водят под руки и на руках поднимают из саней». Высшее сословие, считает он, само вызвало реформы Петра тем, что отделилось от народа и утратило нравственные устои.

В своей программной статье «О мнениях «Современника», исторических и литературных» (1847), опубликованной в журнале «Москвитянин», Самарин изложил исходные положения славянофильских воззрений. Он опровергает точку зрения К. Д. Кавелина, высказанную им в очерке «Взгляд на юридический быт древней России», согласно которой русская община всегда подавляла личность и поэтому постепенно пришла в упадок. По мнению же Самарина, кризис переживала не община, а родовое устройство, являвшееся более низкой ступенью общественного развития. «...Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить»[1]. Община хотя и не основывается на личностном начале, но обеспечивает широкое проявление свободы деятельности индивидов. Личное и общественное начала в России всегда сосуществовали в органическом единстве: вече родовое и родоначальник, вече городовое и князь, вече земское или дума и царь. Наиболее полно зародыши будущего общественного устройства проявились в истории Новгорода, где связь между личностью и обществом была органичной и обеспечивала их единство. Новгород не сумел сохранить и развить принципы своего общественного устройства, так как был только частью русской земли, а не всей Россией, тогда как государство «должно было явиться только как юридическое выражение единства всей земли»[2].

Суждения В. Г. Белинского о славянофильстве, разбираемые в статье «О мнениях «Современника», трактуются и опровергаются Самариным иначе. Белинский, как человек увлекающийся и впечатлительный, считает он, принял на веру некоторые уже укоренившиеся в журналистских кругах ходячие мнения о славянофилах как о «литературных старообрядцах», поносителях Запада, певцах «курной и грязной избы, редьки, кваса и даже сивухи». Здесь Самарин ограничивается перечислением «нелепых мыслей», приписываемых критиком славянофилам, таких, как: «Реформа Петра убила в России народность и всякий дух жизни. Россия для своего спасения должна обратиться к нравам эпохи Кошихина или Гостомысла. Свойство смирения есть русское национальное начало. Любовь есть национальное начало, исключительно присущее славянским племенам»[3]. Опровержения этих ложных положений, приводимые Белинским, лишь частично принадлежат ему самому, — по той причине, что были выдвинуты, как считает Самарин, самими славянофилами или разделяются ими. Среди них следующие: «Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя. Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя. Реформа Петра не могла быть случайна. Пора нам перестать *казаться* и начать *быть;* пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское. Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа. Смирение и любовь суть свойства человеческой натуры вообще»[4].

Конечно, далеко не все перечисленные Самариным от лица славянофилов положения могли быть ими всеми приняты однозначно, ибо полного единства в их взглядах не было. Так, упор на необходимость укрепления государственного начала противоречил концепции «негосударственности» русского народа

[1] *Самарин Ю. Ф.* Избр. произв. М., 1996. С. 431.

[2] Там же. С. 436.

[3] Там же. С. 481.

[4] Там же. С. 482.

К. С. Аксакова, противопоставлявшей интересы «земли» и «государства». Здесь, возможно, сказывается отличие социальной позиции независимого мыслителя и публициста Аксакова от позиции государственного чиновника Самарина, служившего в министерстве юстиции, сенате, министерстве внутренних дел.

Как государственно мысливший деятель, занимавший ответственные посты, Самарин видел в славянофильстве конструктивную национальную идею, способную инициировать насущные общественные преобразования в России, не разрушая существующей системы правления. Однако общественные идеалы Самарина, сочетавшие консерватизм и призыв к национально ориентированным социальным реформам, вызывали непонимание и даже настороженность со стороны властей в Петербурге. В 1849 г. Самарин после распространения написанных им писем из Риги подвергся кратковременному аресту. В это время с ним встречался Николай I, обвинивший его в том, что он и другие славянофилы настраивают общественное мнение против правительства.

В 50-е гг. Самарин, подобно многим другим русским мыслителям, пережившим увлечение философией Гегеля, переходит на позицию критики его взглядов. Он видел рост популярности идей немецкого философа среди образованной молодежи, которая, усвоив его систему воззрений, затем обращалась к материалистической философии и идеям социализма. Между ними и гегелевской философией существует, по его мнению, непосредственная связь.

Самарин считал важным для себя вывод о том, что стремление мысли найти опору в себе самой ведет в конечном счете к индивидуализму, самообособлению личности. В результате этого разобщенность людей стала опасной тенденцией в современном обществе. Подлинно объединяющим началом может служить только религия. Благодаря религиозной вере люди сами определяют для себя истинные ценности, которые сплачивают их в единое целое. Христианство вывело человека из состояния рабства, укоренив в его сознании обязанность противостоять индивидуализму. В России община самим фактом своего существования является социальным оформлением этого отказа от индивидуализма. При этом община трактуется Самариным не как целесообразная форма хозяйственной жизни, основанная на кооперации (как представлял себе общину, например, Н. Г. Чернышевский). «Этот союз, — писал он, — эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь»[1]. В этом плане взгляды Самарина близки учению Хомякова о соборности. Люди живут в общине в соответствии с теми принципами, которые осознаны и приняты ими добровольно на основе отказа от «личного произвола». Благодаря цельности духовной жизни православной церкви происходит примирение и преодоление противоречий в жизни русского народа. Союзом же, который объединяет индивидуалистов, может быть только ассоциация, где все общественные связи являются искусственными. История Западной Европы показала, что этот путь ведет к возрастанию эгоизма и корыстолюбия в обществе. Никакая верховная власть или политическая теория, по Самарину, не способна разрешить этот глубокий кризис, который может вылиться в социальную революцию. Современные общественные потрясения, считал он, представляют собой лишь слабые отголоски указанного кризиса.

В статьях «Два слова о народности в науке», «О народном образовании» и других работах, напечатанных во второй половине 50-х гг. в славянофильской «Русской беседе», Самарин продолжал развивать свои мысли о русской народности. Под народностью, согласно его словам, надо понимать не только отличительные свойства народа в данную эпоху, но и те идеальные начала, в которые он верит и к которым стремится. Народность, по Самарину, — непреходящее условие успешного развития науки, ее движения вперед. История, таким образом, развивается на основе совпадения народности с высшими требованиями человечества. Чем более они совпадают, тем выше стоит тот или иной народ.

Важное значение для понимания взглядов Самарина в 50-е гг. имеют его замечания на книгу А. Токвиля «Старый порядок и революция» (1856), где русский мыслитель затрагивает вопрос о законности «самодержавно-

[1] *Самарин Ю. Ф.* Избр. произв. С. 417.

го полновластия рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства»[1]. Имеет ли право рассудок вмешиваться в эти сферы человеческой жизни, изменять их в соответствии с собственными представлениями? Самарин приходит к выводу о том, что «тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти»[2]. Самарин использовал в рассуждениях по поводу книги Токвиля прием, часто встречающийся в работах Хомякова, когда борьба идей на Западе рассматривается как борьба, которую ведут между собой виги и тори. Торизм — это органическая историческая сила, опирающаяся на традиции и обычаи народа. Вигизм же является разумной силой отдельных личностей. А. Токвиль, Ш. Монталамбер, В. Г. Риль, Л. фон Штейн являются, по мнению Самарина, своего рода «западными славянофилами»; они отстаивают верность традициям и апеллируют к аристократии, защищающей идеи торизма на Западе. Славянофилы, отмечал Самарин, по аналогичной причине обращаются к народу, который «хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и движения к преданию». Отсюда единственным приютом торизма в России является «черная изба крестьянина», в то время как в университетах и правительственных кабинетах процветает вигизм. Отличие русского вигизма в том, что он осуществляет господство как бы извне, при этом, подрывая корни народной жизни, он бессилен создать что-то новое. «Борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и в администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе: ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу народного быта с безнародностью, отвлеченной цивилизацией»[3].

В конце 50-х гг. Самарин все силы отдает работе по подготовке крестьянской реформы в России. Он стал одним из наиболее крупных общественных деятелей, внесших реальный вклад в дело отмены крепостного права. В этот период он обосновывал требования, в соответствии с которыми крестьяне должны быть освобождены при сохранении общинного землевладения.

В 1861 г. Самарин работал над «Письмами о материализме» (труд остался незаконченным), стремясь доказать необходимость отрицания материализма как течения. Лучшими сочинениями, направленными против этого философского течения, он считал работы П. Д. Юркевича.

В начале 70-х гг. большой интерес у Самарина вызвала книга К. Д. Кавелина «Задачи психологии» (1872). Он подверг ее критике в связи с тем, что взгляды автора на психологию считал близкими к материализму. По Самарину, физическая жизнь и психическая жизнь исходят не одна из другой, а из одного общего начала. Это единое начало содержит в себе отличительные свойства физического и психического бытия. Однако человеческому сознанию недоступен сам момент раздвоения бытия. Соглашаясь с тем, что материальная среда определяет психику, человек становится на позиции материалистов.

Вклад Самарина в развитие философии славянофильства был значительным. Философию он рассматривал как науку, потребность в которой испытывают все народы, в том числе русский народ, отличающийся не только долготерпением, но и природным умом и высокой духовностью. Идеи славянофильства Самарин представлял в широком историческом контексте, считая причастным к их формированию Н. М. Карамзина, в частности его записку «О древней и новой России», историка Д. А. Валуева, слависта Ю. И. Венелина и др. Он стремился в большей степени, чем кто-либо из славянофилов, к укреплению внутри этого идейного течения, или, как он считал, «образа мысли», объединительных тенденций, избегал «славянофильских крайностей», выражавшихся в ношении национальной русской одежды и в пристрастии к другим внешним атрибутам народности. В полемике с критиками «московского направления» Самарин не допускал резких выражений и не задевал личности своих оппонентов. Несомненно влияние Самарина на творчество молодого В. С. Соловьева, особенно в его начальный период, близкий к славянофильству. Уважение к личности и идеям этого «коренного славянофила» Соловьев сохра-

---

[1] *Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1877. Т. 1. С. 401.
[2] Там же.
[3] Там же.

нял и в более поздние годы, когда уже осуждал славянофильскую «религиозную борьбу с Западом». Он продолжал считать Самарина «самым проницательным и рассудительным из славянофилов». Особое внимание Соловьева привлекла «Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден. 1861—1876» (М., 1893). Выдержки из писем Самарина Соловьев опубликовал со своими комментариями в либеральном «Вестнике Европы», найдя в них призыв к «духовной свободе», к «освобождению духовных сил нашего народа»[1], что составляет, по его мнению, непреходящую ценность творчества Самарина.

Константин Сергеевич Аксаков (1817—1860) — сын писателя С. Т. Аксакова, теоретик славянофильства, разрабатывавший главным образом проблемы социальной философии и историософии. Родился в Оренбургской губернии. В 1832—1835 гг. учился на словесном отделении Московского университета, где входил в состав кружка Н. В. Станкевича. Как и другие участники этого кружка, испытал сильное влияние немецкой философии, особенно Гегеля. В конце 30-х гг. сблизился со славянофилами А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. Уже в период работы над магистерской диссертацией «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» происходит эволюция его воззрений в сторону идей славянофильства. В диссертации, защищенной в 1846 г., Аксаков акцентирует внимание на историческом значении русского народа, опираясь при этом на гегелевское понимание исторического процесса. В этой связи перенос столицы из Москвы в Петербург, произведенный Петром I, он трактует как «одно из действий всеобщего чистого отрицания»[2]. Односторонность этого события повлекла за собой ложные последствия, которые проявились в ходе дальнейшего развития русского государства и общества. Петербургский период означал, по Аксакову, подражание всему иностранному и отрицание своих национальных традиций, и в этом отрицании самобытных начал он видел определенный смысл. Уничтожив в себе национальную самобытность, русский народ в ходе своего общественного развития продвинулся вперед по ступеням общечеловеческого прогресса. Новая эпоха русской истории должна, по Аксакову, вместить в себя как достояние национального духа, так и богатое культурное наследие западного мира. «Ни один народ, — писал он, — не может иметь такого всеобщего, всемирно-человеческого значения, как русский»[3].

Основной вклад Аксакова в развитие славянофильского учения связан с созданной им историософской концепцией «земли и государства», сформулированной в конце 40—начале 50-х гг. («Голос из Москвы», «Родовое или общественное явление был изгой?», «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» и др.). Центральное место в ней занимает мысль о негосударственности русского народа, а ключевой идеей является противопоставление государственности и векового уклада народной жизни. На Западе, считал Аксаков, идея государственности воплощается во внешнем порядке, основанном на принуждении и насилии. Для славянских племен основа праведной жизни виделась ему в ином — в традициях крестьянской общины и народного быта, иными словами, в *земле*. Территория, где жили славяне, подвергалась постоянным набегам, что вынудило их создать государство. Для этого, как писал Аксаков, славяне призвали варягов, что позволило им не смешивать для себя понятия *земли* и *государства*, а пойти лишь на создание их добровольного союза, т. е. своеобразного общественного договора. В рамках этого союза произошло разделение людей на служилых и земских, но был возможен переход из одного разряда в другой. Принципиальное отличие России от Запада заключалось в том, что в ней не было наследственной аристократии, поэтому служилый человек имел возможность стать боярином.

Противоречие между государством и обществом Аксаков рассматривал как противоречие внешнего и внутреннего, формального и органичного, разъединенного и цельного. Существование государства предполагает исполнение «внешней функции», где ведущую

---

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 481.

[2] *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1881. Т. 1. С. 67.

[3] Там же. С. 69.

роль играет «отрицательное начало», в то время как общество созидательно по самой своей природе, несет в себе нравственную основу, которая характеризует его внутреннюю жизнь. Аксаков, как и Хомяков, считал атрибуты государственной власти, и в первую очередь политические отношения в обществе, второстепенными. Общественная деятельность не должна соединяться с задачами государства, чтобы сохранить свое назначение. Положительная сторона деятельности государства заключается лишь в том, что оно берет на себя весь груз решения политических вопросов, оставляя общество вне этих проблем. Разрушение сложившегося ранее союза земли и государства наступило, считал Аксаков, в петербургский период истории России, когда произошло вмешательство государства в дела общества. Это не только негативно сказалось на государстве, но может исказить и сущность «земли». «Народ, — писал Аксаков, — еще держится и хранит, как может, свои народные кроткие общинные предания, но если уступив... проникнется он сам государственным духом, если захочет сам быть наконец государством, тогда... погибнет внутреннее начало свободы»[1].

Смерть Николая I и начало царствования Александра II в 1855 г. породили оптимистические надежды славянофилов на претворение в жизнь их идей. Свои воззрения по вопросу о «земле и государстве» Аксаков изложил в записке к Александру II «О внутреннем состоянии России», в которой характеризовал русский народ как «не государственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного»[2]. Главная задача государства, по Аксакову, заключается в решении военных вопросов, в обеспечении работы правительства, органов законодательства и судопроизводства. К земской деятельности принадлежит быт народный, жизнь народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни, также материальное его благосостояние: земледелие, промышленность, торговля. Автор максимально расширяет сферу деятельности земли, ограничивая тем самым роль государства. Государственной формой правления, соответствующей всей русской истории, является для Аксакова монархия. Все другие формы правления, включая демократию, допускают участие общества в решении политических вопросов, что противоречит характеру русского народа. Власть государя в России чрезвычайно велика, однако народ не рассматривает его в качестве земного бога, т. е. повинуется, но не боготворит. Аксаков настаивает на праве земли высказывать свое мнение государству по всем актуальным вопросам, но их исполнение не является обязательным. Для этого необходимо восстановить деятельность Земского собора. «Правительству, — писал он, — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая; народу — полная свобода жизни и внешней, и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия — и, следовательно, закона; народу — право мнения — и, следовательно, слова»[3]. Идея созыва Земского собора стала актуальным вопросом общественно-политической жизни России второй половины XIX в.

Отрицательное отношение Аксакова и других славянофилов к политическим вопросам и правовым нормам позднее разделяли идеологи народничества, которые недооценивали роль политики в преобразовании общества. Пристальное же внимание славянофилов к земщине сказалось на том, что значительная часть интеллигенции с начала 60-х гг. XIX в. направила свою энергию на развитие земской деятельности. М. А. Бакунин признавал, что Аксаков вместе со своими единомышленниками еще в конце 40-х гг. стал врагом «петербургского государства» и «вообще государственности». В этом славянофилы, по его мнению, опередили его[4].

Аксаков уделял большое внимание философскому осмыслению отечественной литера-

---

[1] *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 58.

[2] Теория государства у славянофилов: Сборник статей. Спб., 1898. С. 25—26.

[3] Там же. С. 44.

[4] См.: Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. Спб., 1906. С. 310.

туры и искусства. При этом он считал «народность», выражение жизни народа основным критерием художественного творчества. Обосновывая своеобразие русской истории, Аксаков часто обращался к анализу памятников древнерусской культуры, отечественному фольклору.

Глава III

Кружок Н. В. Станкевича и либеральное западничество: философские идеи и принципы

1. Кружок Н. В. Станкевича

Десятилетие, последовавшее после восстания декабристов, многими современниками и историками характеризовалось как «мрачное» и чрезвычайно тяжелое. Но именно в эти годы происходило «национальное пробуждение» общества, вызванное обострившимся чувством необходимости осмысления своего прошлого и настоящего, своей истории и культуры, своего исторического значения. «Тридцатые и сороковые годы, — писал Г. В. Плеханов, — являются у нас фокусом, в котором сходятся, из которого расходятся все течения русской общественной мысли»[1].

Важная особенность развития русской философской мысли этого времени заключалась в том, что ее основными центрами стали немногочисленные кружки единомышленников, в целом оппозиционно настроенных к политике Николая I. Кружки давали возможность молодым людям регулярно встречаться друг с другом для обсуждения различных литературных и философских вопросов. Нередко они возникали как идейно-политические объединения, что было неизбежно в стране, где отсутствовали реальные условия для образования политических партий, а печать находилась под гнетом цензуры. Министр народного просвещения С. С. Уваров вынужден был признать, что в тот период времени «домашние общества» имели более заметное влияние на современников, чем академии и государственные учреждения[2]. С середины 50-х гг., когда были ослаблены цензурные ограничения, эту роль взяли на себя журналы.

Кружки 30-х гг. — порождение в известной мере трагических событий, происшедших в Петербурге в декабре 1825 г. Многие образованные люди, чья юность совпала с началом периода правления Николая I, понимали, что какие бы то ни было социальные преобразования в России в условиях реакции практически невозможны. Единственно достойным занятием для них стала интеллектуальная деятельность, отсюда проистекало увлечение литературой, философией и историей. Воззрения участников кружков не отличались постоянством; в философии их кумиры часто менялись. Главным объединяющим началом в кружке были не общие убеждения его членов, а общение, напряженная умственная работа, теоретические споры, продолжавшиеся нередко с вечера и до утра.

Среди кружков 30-х гг. в России особенно выделялись кружки Герцена и Огарева, Станкевича, братьев В. И., М. И. и П. И. Критских, Н. П. Сунгурова и др. Деятельность многих из них по времени была непродолжительной. Порой они подвергались гонениям со стороны властей. Братья Критские, например, были арестованы и отправлены в Шлиссельбургскую крепость, а затем на Соловки. Опасность организованного ими «общества литературных прений» правительство усмотрело даже в том, что его члены стремились к «распространению умственных удовольствий» и обсуждали вопросы о преимуществах семейной жизни над жизнью холостяков.

Основное различие в деятельности кружков заключалось в тематике обсуждаемых вопросов. На заседаниях одних решались главным образом социально-политические вопросы (правда, в самых общих абстрактно-теоретических формах), а члены других обсуждали по преимуществу проблемы философии и литературы. Наиболее наглядный пример в данном случае — кружок Герцена и Огарева, с одной

[1] *Плеханов Г. В.* Соч. М.; Л., 1926. Т. 23. С. 29.

[2] См.: *Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. М., 1889. Т. 1. Кн. 1. С. 53.

стороны, а с другой — кружок Станкевича: хотя дискуссий или открытой идейной борьбы между ними не было, члены кружка Герцена и Огарева называли своих оппонентов «сантименталистами и немцами», а те, в свою очередь, считали их «французами и фрондерами».

Особая роль в развитии отечественной философской мысли в 30 — начале 40-х гг. принадлежит кружку Станкевича. Его образование относится к началу 30-х гг., когда в Московском университете встретились Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский и К. С. Аксаков. Впоследствии в кружок вошли М. А. Бакунин, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, Я. М. Неверов, М. Н. Катков и др. Кружок просуществовал до начала 40-х гг., что объясняется не только тем, что его члены интересовались главным образом философскими, а не социально-политическими вопросами, но и субъективными причинами: в первые годы многое в его деятельности зависело от личности организатора кружка — Станкевича, которому удалось создать в нем творческую и добросердечную атмосферу. Белинский называл Станкевича «огромной субстанцией». После отъезда Станкевича за границу обстановка в кружке изменилась: ведущую роль в нем стал играть Бакунин, а узлом философской деятельности кружка стали его философские споры с Белинским.

Николай Владимирович Станкевич (1813—1840) родился в селе Удеревка Воронежской губернии в дворянской семье. Получил образование в Московском университете, где учился на словесном отделении. В годы учебы среди его увлечений большое место занимали поэзия и эстетика. Главным делом его жизни стал организованный им кружок. В 1837 г. Станкевич из-за пошатнувшегося здоровья уезжает в Германию. Находясь за границей, он старался использовать любую возможность для более глубокого знакомства с идеями новейшей немецкой философии, особенно Гегеля, вел переписку с друзьями. Умер он в Италии.

От Станкевича не осталось значительных трудов, но при всем этом его имя олицетворяет одну из значительных страниц истории русской философии XIX в.

В первой половине 30-х гг. Станкевич увлекся философией Шеллинга. В письме к М. А. Бакунину он писал, что Шеллинг «уже составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системою»[1]. Шеллинг помог ему прийти к убеждению, что философия есть система знаний о мире в целом и о всяком знании вообще. Вместе с тем Станкевич видел в философии орудие для обоснования своих социально-нравственных идеалов. Свое понимание идей трансцендентального идеализма он изложил в письмах, получивших название «Моя метафизика» (1833).

Достоинством этой системы Станкевич считал наличие внутренней связи между различными ее частями. «В *целом* природа, — писал он, — есть Разумение». Она рассматривалась им как непрерывное творчество. Все рождающееся умирает, но ничто не гибнет безвозвратно. Смерть есть всегда рождение нового. Жизнь несет в себе самые различные проявления. Все создания есть жизнь, развивающаяся по законам «Разумения», по его законам происходит развитие природы. Расположение различных существ можно представить в виде некой лестницы, где на последней ее ступени находится человек, в котором «жизнь сознала себя отдельно. Он есть центр этой жизни в миниатюре». Жизнь индивида является концентрацией всей жизни природы.

В теории познания Станкевич отдавал приоритет чувству над разумом и волей, которое обнаруживает себя как любовь. Именно в любви, как считал он, скрыта тайна жизни, и в ней проявляется ее сущность. «Жизнь беспредельна в пространстве и времени, ибо она есть любовь. С тех пор, как началась любовь, должна была начаться жизнь: покуда есть любовь, жизнь не должна уничтожаться, поскольку есть любовь, и жизнь не должна знать пределов»[2]. Любовь доступна не только животным и растениям, но и минералам, «если они живут любовью всеобщей жизни, ибо без любви нет жизни». Благодаря любви существует связь между последним звеном творения и его началом: она есть «самовозвратная сила природы — безначальный и бесконечный радиус в круге мироздания»[3].

---

[1] *Станкевич Н. В.* Избранное. М., 1982. С. 136.

[2] *Станкевич Н. В.* Моя метафизика // Русская философия первой половины XIX века. Хрестоматия. М., 1987. С. 198.

[3] Там же. С. 199.

Человек, по выражению Станкевича, есть высший продукт творения, «ибо он есть вся жизнь». Назначением человека не может быть его возвышение, так как он должен быть равен самому себе. Каждый индивид обладает высшими и низшими свойствами. Поэтому только в результате взаимоотношений между людьми может сформироваться совершенный человек. Для этого есть только единственный путь — приближение к «всеобщей жизни». Слиться с ней полностью он не в состоянии, поэтому необходимо принять от жизни все, что только можно. Для установления правильного отношения к ней надо обладать развитым чувством любви. В любви человек следует одним и тем же законам жизни.

Мыслитель считал, что существует непротиворечивая взаимосвязь между философией и религией, дополняющими друг друга. В тех случаях, когда религия не в состоянии дать ответ на какие-то вопросы, философия приходит ей на помощь, и наоборот. В эпоху развития научного знания философия помогает религии реализовать свое назначение, основанное на началах нравственности. В воззрениях Станкевича на религию нашло свое отражение стремление значительной части русской интеллигенции рационалистически подойти к истолкованию сущности веры, внести в ее содержание особый смысл. В первую очередь содержание религии сводилось им к понятию любви, которая трактовалась предельно широко. Вера, согласно его пониманию, не порождает национальных различий. Она должна сближать народы, а не разъединять их.

В конце своей жизни Станкевич работал над статьей «Об отношении философии к искусству» (1840). В подготовительных материалах к ней он отмечал, что, начиная с Канта, вопрос об искусстве перестает быть чуждым для философии. В искусстве есть «элемент цельной, индивидуальной жизни, прямого созерцания, нераздробленного знания — элемент энергии и личности...». Этот элемент вечен, как вечно стремление человека сознавать «нераздробленную полноту своей жизни». Другим компонентом искусства является то, что «осуществляется в описанном. Это элемент *общего, вечного* — божественного»[1]. Важным достижением современных философов в области эстетики Станкевич считал то, что история искусства ими рассматривалась одновременно и как его теория. Рождение искусства, эпохи его становления совпадают с эпохами духовного развития человечества. Эти идеи, по его словам, совершают переворот в науке. Искусство получает мировое значение и выходит из состояния «бессмысленного оцепенения». Благодаря этому подходу оно сохраняет свою целостность, «живет с духом и из духа и переживает с *ним* все судьбы его»[2]. В этой статье Станкевич пытался обосновать ряд положений, вытекающих из его понимания гегелевской философии искусства.

Стремление Станкевича и членов его кружка овладеть идеями немецкой философии объясняется в конечном счете тем, что они, отталкиваясь от ее принципов, пытались формировать цельное мировоззрение. Правильное воспитание и просвещение должны, по их мнению, содействовать развитию общества и противостоять невежеству, злу и насилию, которые царят в нем. Человек обязан готовить себя к тому, что в будущем ему предстоит самостоятельно решать все жизненные вопросы. Главный из них — вопрос о путях освобождения и развития личности.

В середине 30-х гг. в кружке созрела мысль о необходимости глубокого изучения немецкой философии. По мере освоения учения Шеллинга Станкевич пришел к убеждению, что его философия возникла в русле философии Канта. Канта Станкевич воспринимал как основателя («как введение к новым системам») современной философии как науки. Его философию он старался положить в основу своих будущих трудов и стремился приобщить к изучению кантовской философии Бакунина. Однако Бакунин остался равнодушным к Канту как к философу познания по преимуществу и сосредоточился на изучении идей позднего Фихте, в котором усматривал мыслителя, дающего ответы на запросы социальной действительности и нравственности. Че-

---

[1] *Станкевич Н. В.* Моя метафизика // Русская философия первой половины XIX века. Хрестоматия. С. 202.

[2] Там же.

рез Бакунина к философии Фихте приобщился также Белинский, истолковав ее в революционном духе.

Особое место в философских дискуссиях в кружке Станкевича заняли труды Гегеля. Первым к изучению его работ в конце 1835 — начале 1836 г. приступил Станкевич. К этому времени относится его перевод статьи Г. Вильма «Опыт о философии Гегеля». В конце 1837 г., находясь в Берлине, Станкевич штудировал логику Гегеля. Под влиянием гегельянца К. Вердера он стал эволюционировать в направлении гегелевской философии, но преждевременная смерть прервала этот процесс.

Главным специалистом по Гегелю в кружке считался М. А. Бакунин, который летом 1837 г. впервые познакомился с его философией права. Вместе с Белинским он затем приступил к изучению гегелевской философии религии. Катков в это время усердно изучал эстетику Гегеля, восхищаясь тем, что перед ним открылся новый мир. В конце 1837 г. Бакунин и Белинский добрались до логики Гегеля. В этот период гегелевская философия в России достигла наибольшей своей популярности, книги и брошюры, где упоминался Гегель, зачитывались «до дыр» (Герцен).

В журнале «Московский наблюдатель» были напечатаны «Гимназические речи» Гегеля с предисловием Бакунина, где он резко критиковал Фихте за его отрицание всякой объективности и превознесение отвлеченного «я». Своеобразным заключительным аккордом в интенсивных занятиях участников кружка Станкевича — Белинского стала самая «гегельянская» статья Бакунина «О философии», опубликованная в «Отечественных записках» (1840, № 4). Белинский назвал ее прекрасной, а редактор журнала А. А. Краевский оценил ее как образец философских статей на русском языке.

Вопрос о том, насколько адекватно русские последователи Гегеля понимали все аспекты его системы взглядов, является, конечно, сложным. В первую очередь это относилось к одному из положений в его философии, где действительное объявляется разумным, а разумное действительным. Белинский, как известно, в результате ошибочного его толкования занял позицию «насильственного примирения» с действительностью. Правда, уже в 1840—1841 гг. критик «раскланивается» с «Егором Федоровичем», как он тогда шутливо называл Гегеля, и переходит на позиции революционного демократизма.

Конец 30 — 40-е гг. в России — начало нового этапа в развитии философской мысли. В это время происходит становление наиболее значительных течений и идейных платформ русской мысли XIX в. Идейное размежевание приводит к тому, что вчерашние противники становятся союзниками, и наоборот. Часть членов кружка Станкевича объединилась с бывшими участниками кружка Герцена—Огарева. К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин со временем стали теоретиками славянофильства, объединились с бывшими любомудрами И. В. Киреевским и А. И. Кошелевым. Белинский стал символом зарождающегося революционного демократизма, Боткин и Грановский эволюционировали в направлении либерализма, Бакунин стал идеологом анархизма. В кружке Станкевича эти течения только еще наметились, и будущие революционные мыслители Белинский и Бакунин не разошлись с будущими представителями либерального направления, идейно развиваясь в атмосфере дружеских дискуссий на актуальные философские и общественно-политические темы.

2. Социально-философские и философско-исторические идеи либерального западничества

Феномен «западничества» в русской мысли XIX в. представляет один из ключевых элементов в развитии национального самосознания. Это своего рода общая идейная платформа по одному из важнейших вопросов отечественной истории, вопросу «Россия и Запад», на которой в той или иной степени сходились интересы и представления потенциально различных направлений русской общественной мысли 30—40-х гг. XIX в.

Первоначальное единство западников основывалось на том, что они ориентировались на общечеловеческие ценности, считали необходимым провести европеизацию, позитив-

но оценивали реформы Петра I, выступали за введение правовых начал в общественной и государственной жизни, хотя понимали и толковали эти вопросы по-разному. Отношение к «язвам» капитализма, революции и социализму, к формам правления в Западной Европе у деятелей, воззрения которых развивались в направлении к либерализму (П. В. Анненков, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, П. Г. Редкин, И. С. Тургенев), существенно отличалось от взглядов на эти проблемы сторонников коренных социальных преобразований в России (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев).

При рассмотрении воззрений либеральных западников необходимо иметь в виду различное понимание содержания слова «либерализм». В широком смысле под либерализмом нередко понимают всякое свободолюбие, гуманное отношение к человеку, уважение к его чести и достоинству. В более конкретном, научном плане это слово означает общественное течение, отстаивающее индивидуальную свободу, ее максимальную независимость от социальных коллективов и государства, частную собственность, рыночную экономику, с минимальным участием в ней государства, правовую организацию власти, направленную в первую очередь на защиту интересов индивидов. Именно с учетом этого, второго значения слова «либерализм» следует рассматривать взгляды российских либералов-западников.

Одним из влиятельных представителей становящегося либерализма был *Павел Васильевич Анненков* (1812, по другим сведениям, 1813—1887), сын богатого помещика, первоначально обучался в Горном корпусе (не закончил), затем был вольнослушателем (с 1832) историко-филологического факультета Петербургского университета. Некоторое время он служил в министерстве финансов. Важным этапом в формировании его взглядов были поездки за границу (1840—1843 и 1846—1848). В 1850—1860-е гг. он активно выступал в качестве литературного критика.

Взгляды Анненкова, на формирование которых в разной степени повлияли Гоголь, Белинский, Герцен, Прудон, Маркс (со всеми, за исключением Прудона, он был лично знаком), не будучи строго оформленными, содержат тем не менее совокупность определенных мировоззренческих установок, в которых преобладает ориентация на ценности западноевропейской культуры. Западнические идеи Анненкова в основном сосредоточены в его «Письмах из-за границы» (публиковались Белинским в «Отечественных записках» в 1841—1843 гг.) и в «Парижских письмах» (были напечатаны в «Современнике» в 1847—1848 гг.), ставших для русского образованного общества того времени важным источником получения сведений о предреволюционной и революционной Европе 1840-х гг. Представляет интерес мемуарное сочинение Анненкова «Замечательное десятилетие. 1838—1848» (1880), в котором он попытался показать историю возникновения западничества и славянофильства.

В основе воззрений Анненкова лежат ценности западноевропейской культуры, с которыми он связывал торжество идей «добра и красоты». Суть их он усматривает в гуманистическом отношении к человеку, в утверждении справедливости, правовой защищенности, частной собственности, в создании общественных отношений на базе разума и взаимной выгоды. Западноевропейская культура представлялась ему орудием раскрепощения и возвышения личности, позволяющим ей выйти «из сферы животных инстинктов», она создает такой социальный, экономический и политический быт, при котором конкретный человек становится главной ценностью, а задача соотнесения интересов «единичного, семейного и общественного существования» становится реально выполнимой[1]. Не закрывая глаза на «возмутительные явления» европейской жизни (нищета значительной части населения), Анненков верил в возможность устранения их буржуазным обществом, находил в нем прогрессивные начала, считал его исторически закономерным.

В ходе заграничных поездок наибольшее впечатление на Анненкова произвела Франция и революционный Париж 1848 г. Негативно оценивая авторитарные режимы Пруссии и Австрии 1840-х гг., Анненков, как и многие другие ранние русские прогрессисты, видит в политической жизни Франции своеобразный

---

[1] *Анненков П. В.* Воспоминания и критические очерки. Спб., 1879. Т. 2. С. 352—353.

венец развития европейской культуры, пример для подражания. Конституционная монархия времен Луи Филиппа (1830—1848) для Анненкова — это оптимальная форма государственного правления, где монархический консерватизм и народный радикализм, уравновешивая и сдерживая друг друга, обеспечивают общественную стабильность и политические свободы. Он пришел к выводу, что режим конституционной монархии обладает большим потенциалом, «способен к перестройке себя совершенно заново». В этой связи Анненков предлагал перенимать опыт не старой, революционной Франции 1789—1793 гг., а новой, конституционно-монархической, отражающей подлинный прогресс в европейской политической истории.

Отсюда вытекает его настороженное, часто противоречивое отношение как к французской революции 1848 г., так и к революции вообще. С одной стороны, он сочувственно относится к восставшему за свои права народу, но с другой — предпочитает рассматривать революцию как «случайное явление», «не продуманное и не подготовленное предшествующим развитием», т. е. как некий неестественный перерыв в истории, за которым часто следует еще больший откат назад, в сферу общественной несвободы. Именно поэтому учреждение Второй республики после свержения монархического правления Луи Филиппа Анненков расценил как регресс.

Несмотря на живой интерес Анненкова к социалистическим теориям (он два года переписывался с Марксом), он всегда оставался их принципиальным противником. Еще находясь в революционном Париже 1848 г., Анненков негативно отнесся к возникшей в ходе революции идее выкупа различного имущества, находящегося в частных руках, в собственность народа. Однако в социалистических учениях (прежде всего у Прудона и Маркса) Анненков усматривал и положительный смысл: пропаганда научного знания, открытие и практическое использование законов общественного развития, обоснование идеи социального прогресса, основанного на крупной машинной индустрии. В теории Прудона его также привлекала мысль о том, что стадию промышленного расцвета и всеобщего благоденствия можно достичь путем постепенных реформ, полностью исключив революционные катаклизмы. Благожелательное отношение Анненкова к социалистическим учениям было обусловлено еще и тем, что они носили более предметный, прикладной характер по сравнению с «абстрактной метафизикой» немецкой философии.

Россию Анненков оценивал в основном с позиций европейской культуры. Он полагал, что, несмотря на многовековую изолированность России от Запада, к середине XIX в. она полностью «стоит в европейской цивилизации». Развиваясь по пути, который уже прошли европейские страны, она постепенно сокращает расстояние между собой и ими. Вместе с тем Анненков обращал внимание на косность и консерватизм русской жизни, которая с большим трудом, как ему представлялось, воспринимает прогрессивные идеи. «...Мы лишены, — замечает он, — какого-то весьма важного двигателя развития и образованности»[1]. Поэтому в ценностях европейской культуры Анненков усматривал внешний источник прогрессивного развития России. Отрицая возможность и необходимость революционного движения в России, он связывал ее будущее с эволюционными преобразованиями. В частности, он положительно оценивал реформу 1861 г., рассматривая ее как вполне удовлетворительное решение крестьянского вопроса.

Будучи убежденным западником, Анненков тем не менее дает довольно объективную картину дискуссий между представителями западничества и славянофильства. По его убеждению, они представляют собой две стороны единого процесса пробуждения национального самосознания, стремящегося понять смысл исторической судьбы России. Отмечая единый идейно-нравственный источник западников и славянофилов (любовь к родине, жажда либеральных изменений), Анненков подробно останавливается на достоинствах и недостатках каждого из направлений. Так, «крайние западники» (Белинский, Герцен), как он полагает, верно определив магистральное направление развития России, ошибочно связывали реформирование страны с

---

[1] *Анненков П. В.* Воспоминания и критические очерки. Т. 2. С. 350.

воплощением идей западноевропейского социализма. Со своей стороны, славянофилы, выдвигая ложное, по Анненкову, положение об уникальности и автономности «русской цивилизации», справедливо указали образованному обществу на наличие такого центрального субъекта русской истории, как народ с его самобытными чертами.

В своей эстетической теории Анненков пытался объединить идущие от Гоголя установки «реалистической школы» с требованиями «чистого искусства». С его точки зрения, высокая художественность произведения не может быть достигнута без знания конкретного материала реальной жизни. Вместе с тем он выступал против принципа «прямого служения обществу» со стороны искусства, которое, как он полагал, способно нормально развиваться лишь в условиях свободы.

Василий Петрович Боткин (1811/1812—1869), литературный критик, публицист, переводчик, также является одним из представителей раннего западничества. Выходец из купеческой семьи, он получил первоначальное образование в частном пансионе, в дальнейшем занимался самообразованием. Во время поездок по Европе (1835, 1843—1846) лично познакомился со многими представителями западноевропейской мысли (К. Маркс, П. Леру, Л. Блан и др.), слушал лекции О. Конта.

Воззрения Боткина, сформировавшиеся в кружке Станкевича, претерпели определенную эволюцию от философии Шеллинга и Гегеля к идеям Фейербаха, Конта и Т. Карлейля. Социально-политические симпатии Боткина в целом оставались стабильными на протяжении всей жизни и отражены в его публицистике («Письма об Испании») и письмах к Белинскому, Бакунину, Анненкову, Тургеневу и др.

Для философских взглядов Боткина 40-х гг. характерно наличие элементов материализма, атеизма и позитивизма. Он полагал, что общественное бытие рождает идеи и понятия, наполняет их реальным, конкретно-историческим содержанием, прогресс идей определяется прогрессом экономики, интересы масс лежат в основе развития идей. С другой стороны, Боткин обращал внимание на то, что, хотя человечество и движется интересами, а не идеями, просвещают людей и делают их способными к прогрессу именно идеи. Таким образом, он невольно уравнивал значение идеальных и материальных факторов, воздействующих на ход истории.

Боткин выступал за то, чтобы придать философии прикладной, практический характер. Не отказывая Гегелю в гениальности, он призывал критически взглянуть на его умозрительную философию, которая, как ему представлялось, способна «убить здравый смысл». «Абстрактной метафизике» немецкого идеализма Боткин явно предпочитал ориентированную на практику французскую философию, которая, по его мнению, служит формированию не оторванного от жизни «философствующего субъекта», а политически активного гражданина. Философия, по Боткину, должна подчиняться науке и быть постоянно проверяемой «опытом и наблюдением». В науке он видел силу, способную открыть законы политического и экономического развития и направить движение общества по пути прогресса.

Много внимания Боткин уделял вопросам религии, отношение к которым у него несколько раз менялось от мистицизма в юности и последние годы жизни до почти атеизма в 40-х гг. Повторяя Фейербаха, Боткин утверждал, что «всякая религия основывается на отчуждении духа», в ней божественное противопоставляется человеческому. В христианстве он усматривал абсолютное противопоставление Бога и человека, а значит, предельное самоотчуждение и разорванность человеческого духа. Это влечет за собой, по его мнению, тот негативный факт, что действительность представляется человеку как нечто мнимое, мир является ему извращенным: красота становится «безобразием и творением диавола», ум и мудрость — заблуждением и слепотой, а слепота и простота — истинной мудростью. Если религия и погружает человека в вечность, делает вывод Боткин, достигается это слишком высокой ценой[1]. Кроме того, он, усматривая в религии одно из средств управления людьми, был солидарен с Контом в том, что необходимо создать новую светскую религию, служащую раскрепощению человека.

---

[1] См.: *Боткин В. П.* Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984. С. 247—249.

Боткин являлся безусловным сторонником европейской цивилизации, преклонялся перед ее достижениями в области идей, политической культуры и промышленности. К странам, достойным подражания, он относил Францию и Англию, где, как он считал, образованность широко распространена во всех социальных слоях, свобода общественных дискуссий выработала политическую терпимость, буржуазия как передовой класс в полной мере обеспечивает прогрессивные общественные изменения. Несмотря на то что Боткина возмущали «грубость нравов» и «сальный прозаизм» буржуазии, он видел за ней будущее (что в конечном счете стало причиной разрыва его отношений с Герценом). Более того, он готов был оправдать западную цивилизацию, «бессмысленно равнодушную» к страдающим людям, за достигнутые ею успехи перед вековым «невежеством масс».

По Боткину, в XVIII в. Европа из эпохи «феодальной патриархальности, туманной мистики и авторитета» выходит в новое время, где господствует дух анализа, отрицания и права; «субъективное «я», скованное феодальной общественностью, впервые вырвалось на свободу». Россия не стала в этом смысле исключением, отмечал он, оговариваясь при этом, что она «теперь начинает только вступать в общеевропейскую колею» и ей предстоит «трудный и тяжелый путь». С его точки зрения, происшедшее сто лет назад (в эпоху петровских преобразований) соприкосновение Европы и России оказало разлагающее воздействие на последнюю. Однако такой отрицательный результат первоначального взаимодействия европейской и русской культур он считал закономерным этапом в процессе их сосуществования, после чего уже грядущие поколения в России смогут построить действительно цивилизованное общество. Поэтому он выступал за скорейшую отмену крепостного права, вовлечение дворянства в рыночную экономику, введение правовых начал в государственную и общественную жизнь.

В последние годы жизни Боткин говорил о «заскорузлости» и консерватизме русской нации, определивших, по его мнению, длительное существование общинных отношений, слабое развитие науки и культуры. Но он не соглашался с И. С. Тургеневым в том, что «русская натура способна только разлагать», не считал, что все «славянское племя» второстепенно и не в состоянии осуществлять исторически самобытную деятельность.

Либерализм Боткина носил по преимуществу консервативный характер. На подавление восстания в Польше (1863) он призывал взглянуть не с «гуманитарной и интеллектуальной стороны», а с позиций «государственной и политической», как на акцию, необходимую для отстаивания российских национальных интересов. Познакомившись в 40-х гг. с социалистическими учениями, Боткин отнесся к ним настороженно и в дальнейшем категорически не принимал. Он резко отрицательно оценивал распространение «дикого учения социализма» в России среди «невежественного, варварского и фанатического» населения, что, по его мнению, могло привести только к усилению политического радикализма и «общественным смутам»[1].

Заслугу славянофилов Боткин усматривал в том, что они первые обратили внимание на национальный аспект русской жизни, показали его важность для общественного развития. Сила славянофилов, отмечал он, состоит в их критике российской действительности, но в области «положительных проектов» они — «отвлеченные теоретики», лишенные «государственного смысла»[2].

Видным представителем либерально-западнической идеологии был историк *Тимофей Николаевич Грановский* (1813—1855), выходец из дворянской семьи. Закончив юридический факультет Петербургского университета (1832—1835), он продолжил свое образование в Берлинском университете (1836—1839). По возвращении в Россию был назначен профессором по кафедре всеобщей истории Московского университета, а в 1855-м — деканом историко-филологического факультета. Его непосредственными учениками были С. М. Соловьев, П. Н. Кудрявцев, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин.

---

[1] *Боткин В. П.* и *Тургенев И. С.* Неизданная переписка 1851—1869 гг. М.; Л., 1930. С. 176, 237.

[2] П. В. Анненков и его друзья. Литературные воспоминания и переписка 1835—1885 годов. Спб., 1892. С. 553.

Чтение лекций по всеобщей истории (в том числе публичных в 1843—1844, 1851 гг.), публикации в журналах принесли Грановскому известность и авторитет. Его деятельность по распространению исторического знания, гуманистических и либеральных идей европейской культуры во многом была обусловлена интеллектуально-нравственной атмосферой, сложившейся в обществе его ближайших друзей (Станкевич, Белинский, Боткин, Герцен, Огарев и др.). Для характеристики философско-исторических воззрений Грановского наиболее показательны такие его работы, как «Конспект университетского курса лекций по истории средних веков» (1839—1840), «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852), а также письма к Станкевичу, Боткину, Белинскому и др.

Философия истории Грановского представляет собой оригинальную попытку соединить различные идеи историков (Гизо, Тьерри, Ранке, Савиньи, Нибур), философов (Кант, Гердер, Шеллинг, Гегель) и естествоиспытателей (Риттер, Бэр), создать универсальную историческую науку, стоящую на уровне современного ему знания и объединяющую данные «всех других наук». Грановский подчеркивал, что в отличие от «языческой» исторической науки, где события рассматривались с «национальной» (в отрыве от жизни других народов) и «прагматической» (история должна давать практические советы) точек зрения, подлинная историческая наука — всеобщая история — возникает лишь под влиянием христианства, которое, по его мнению, позволяет «соединить в одно целое разрозненные семьи человеческого рода». Такой исходный религиозно окрашенный тезис предопределил назначение истории, которое Грановский усматривал в том, чтобы открыть законы общественной жизни, отражающие «вечные цели Провидения», и показать народам их непосредственную связь с прошедшими и грядущими поколениями. «Высшая польза истории, — делает он вывод, — заключается... в том, что она сообщает нам разумное убеждение в неминуемом торжестве добра над злом»[1].

Согласно представлениям Грановского, примерно до XIX в. историки подразделялись на две основные школы: «школа исторического фатализма» (отбор фактов производился в соответствии с изначально заданной теорией) и «повествовательная школа» (описание исторических событий, не связанных единой концептуальной идеей). И лишь творчество Б. Нибура и Л. Ранке, по Грановскому, внесшее в историческое исследование методы естественных наук и подчинившее философию истории, положило начало всеобщей истории как науке. Грановский полагал, что исторический процесс, имея две стороны — логическую («свободное творчество духа человеческого») и эмпирическую (деятельность человека как природного элемента), задает исторической науке соответственно два взаимодействующих между собой метода исследования: философский и естественно-научный. Отдавая предпочтение естественно-научному методу, Грановский считал недопустимым изучать историю исключительно в рамках философии истории (в этой связи он критиковал панлогизм историософской схемы Гегеля), что приводит, по его мнению, к существенному искажению человеческой истории.

Среди наук, имеющих первостепенное значение для истории, он выделял географию, этнографию, антропологию, лингвистику. Одна из важнейших задач для него — показать связь между психологией народа и географической средой его обитания, с помощью антропологических данных выявить возможности различных «пород человеческих» (наций и рас) в создании «форм гражданской жизни». Таким образом, под всеобщей историей Грановский понимал науку, сочетающую индуктивный и дедуктивный методы, данные естественных и гуманитарных наук и имеющую своим «предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в нем»[2].

Методологической базой созданной Грановским картины всемирно-исторического процесса стали начинавшая приобретать популярность в то время органическая теория (перенесение законов развития биологических организмов на социальный мир) и античная идея «вечного возвращения» (идея о том, что

[1] *Грановский Т. Н.* Соч. М., 1900. С. 16, 28, 605.

[2] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. М., 1961. С. 47.

мироздание, пройдя ряд фаз своего развития, возвращается в исходную точку, после чего все повторяется вновь). Согласно концепции Грановского, народы, будучи проявлением органической жизни духа и природы, развиваются «от детства до кончины». Однако в отличие от природы, где «закон беспрерывного повторения» «совершается как однообразное круговращение», цикличность в социальном мире предполагает возникновение «вечно новых результатов». Это означает, по Грановскому, что плоды деятельности исчезнувших цивилизаций становятся отправной точкой в развитии будущих народов. Таким путем, как он полагал, обеспечивается прогресс человечества и его единство. Отчасти идя вслед за Гегелем, Грановский указывал на наличие «всеобщего духа», который, пронизывая человеческую историю, воплощается в разных народах и связывает их[1].

В контексте органической теории народ для Грановского есть главный субъект истории. Представляя собой «живое единство» и имея в себе самом причины своих изменений, народ проявляет свой дух в исторической судьбе, социальных учреждениях, религии, языке, искусстве (идея, заимствованная у представителя исторической школы права Ф. К. Савиньи). Но при этом Грановский старался не умалить и роль личности в истории. С его точки зрения, закон, проявляющийся в исторической судьбе народа, есть лишь цель, к которой личность вольна относиться по своему усмотрению: способствовать или препятствовать ее достижению.

С позиций своей теории Грановский рассматривал Россию как страну, идущую по общему для всех пути цивилизации и прогресса. Он полагал, что «романо-германские племена» были «главными деятелями в средней и новой истории», определяли ход всемирно-исторического прогресса в прошлом. Что же касается будущего, то Грановский не исключал, что именно славяне будут стоять во главе общечеловеческого прогресса. Россию Грановский называл «юной» страной, которая, приняв через Петра I образованность от Европы, обязана распространять ее дальше на Восток[2]. В этой связи он критиковал положения славянофилов о том, что «Запад сгнил», «русская история испорчена Петром», народ «оторван насильственно от родного исторического основания», «вся мудрость человеческая истощена в творении св. отцов греческой церкви»[3].

Политические взгляды Грановского не выходили за рамки конституционно-монархических идеалов, что отличало их, в частности, от воззрений Белинского, Герцена или Бакунина, выступавших за ликвидацию монархии.

Своеобразно представлена западническая либеральная идеология у историка, философа и правоведа *Константина Дмитриевича Кавелина* (1818—1885). Он родился в дворянской семье, учился на юридическом факультете Московского университета (1835—1839). С некоторыми перерывами Кавелин занимался преподавательской деятельностью в Московском (1844—1848) и Петербургском (1857—1861) университетах, Военно-юридической академии (1877—1885), а также служил чиновником в разных ведомствах. В 1857 г. он был приглашен наставником к цесаревичу Николаю Александровичу (старший сын императора Александра II), что приблизило его к придворной знати. В 40—50-е гг. благодаря своим работам по русской истории, статьям с проектами отмены крепостного права, публиковавшимся в «Современнике» и «Отечественных записках», Кавелин приобрел известность и авторитет.

Воззрения Кавелина формировались под непосредственным влиянием Белинского, Грановского и Редкина. Однако тогда же, в студенческие годы, он сблизился с Киреевским, Хомяковым, К. С. Аксаковым, Самариным, что придало его взглядам некоторый славянофильский оттенок. В 40-е гг. Кавелин испытал на себе определенное влияние французской социалистической мысли (вследствие общения с Герценом).

Философские взгляды Кавелина наиболее рельефно представлены в работах «Задачи психологии» (1872) и «Задачи этики» (1884—

---

[1] См.: *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. С. 49.

[2] См.: *Кареев Н.* Историческое миросозерцание Грановского. Спб., 1896. С. 57, 61, 62.

[3] Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. 2. С. 369—370.

1886). Философия, по Кавелину, есть специфическая сфера знания, которая содержит «общие начала всех наук» и имеет как теоретическую, так и практическую стороны. Главную задачу философии Кавелин видел в том, чтобы выяснить законы взаимодействия внешнего мира и сознания человека, а основным вопросом философии он считал отношение «бытия к знанию» и «знания к познаваемому». «Ум человеческий не успокоится, новые философские системы не перестанут создаваться, — отмечал он, — пока не будет окончательно решен вопрос, что человек познает и как познает»[1]. Выступая за создание научной философии (философии как обобщенного знания) и заключая ее в рамки по преимуществу гносеологических проблем, Кавелин пытался подняться над материализмом и идеализмом, объявив оба направления двумя сторонами единого процесса научного познания. Спор идеализма с материализмом, проблематику теории познания (традиционный предмет философии) Кавелин переносит в область психологии, которая, по его мнению, одна в состоянии «объяснить удовлетворительным образом существо идей... и их отношения к действительности»[2].

В итоге философская позиция Кавелина в области гносеологии оказалась близкой к позитивизму. Полагая, что граница между объективным и субъективным разрушена, он убежден в относительности любого знания, которое предстает в его понимании в виде внешних символов познаваемых явлений. В этом плане Кавелин отрицал возможность познания сущности вещи, существование метафизического знания, построенного на умозрительной интуиции (за что он критиковал В. С. Соловьева). Человек, считал он, свободен в своем отношении к миру, и сфера пересечения объективного и субъективного является предметом его личного творчества. Отсюда вытекает стремление Кавелина создать индивидуалистическую этику, способную совершить поворот к конкретному, живому человеку, помочь ему стать творцом истории (позитивизм при всех его достоинствах, как он полагал, лишен такой возможности).

Западнические мотивы у Кавелина наиболее отчетливо просматриваются в его сочинениях по русской истории: «Взгляд на юридический быт древней России» (1846), «Краткий взгляд на русскую историю» (1863—1864), «Мысли и заметки о русской истории» (1866) и др. Ход человеческой истории он рассматривал как прогрессивное, эволюционное движение по пути совершенствования цивилизации и развития человеческого самосознания. Кавелину представлялось очевидным, что исторический процесс при всем его многообразии обладает единством, развивается в соответствии с закономерностями, свойственными всем народам. Единство истории обеспечивается тем, что все народы стремятся к одному идеалу, хотя и разными путями. Однако это не следует понимать так, отмечал он, будто «идеи двигают и творят историю». По его мнению, историю «творят люди, человеческие единицы», они своей деятельностью создают «условия исторической жизни», идеи могут лишь выражать потребность эпохи, формулировать объективно назревшие цели и задачи. Понимая историю как «живое откровение народного духа», развивающегося по объективным законам, Кавелин все-таки считал ее основой субъективный фактор — стремление конкретного человека к всестороннему совершенствованию. Соответственно задачу философии истории он видел в том, чтобы, «не давая готовой формулы на вечные века», с одной стороны, открыть единство и закономерность исторического процесса, а с другой — показать немаловажную роль отдельной личности в истории.

Указанные методологические посылки Кавелин в полной мере использовал при анализе русской истории. Исходное положение его рассуждений состоит в том, что Россия — страна европейская, способная к прогрессивному развитию, но со своими существенными особенностями. В отличие от Европы, где гражданское общество строилось при гармоничном сочетании двух начал — государственного (стремление создать сильное национальное государство) и индивидуального (развитие личной инициативы и правовой защищенности), Российская империя создавалась в основном за счет первого фактора, в ущерб второму. Привнесенная варягами извне

---

[1] *Кавелин К. Д.* Собр. соч. Спб., 1899. Т. 3. С. 288.

[2] Там же. С. 638.

идея государства стала основой объединения славянских племен, которые только и могли, по Кавелину, сохраниться, создав государство с сильной централизованной властью. Образование русской государственности Кавелин считал фактором первостепенной важности, поскольку, как он полагал, во-первых, это событие стало подлинным началом русской истории (Кавелин как один из основателей государственной школы в русской историографии именно в государстве видел главный системообразующий элемент истории России) и, во-вторых, государство, разрушив кровнородственный быт, включило личность в сферу «гражданских, правовых и нравственных» интересов.

Центральной задачей русской истории Кавелин считал полное раскрепощение личности, чтобы таким путем установить равновесие между государственным и индивидуальным началами. Но, по его представлению, русский народ не имеет в себе сил выполнить эту задачу самостоятельно, она может быть решена лишь «сверху», путем реформ и с обязательным участием «европейского элемента». В этом смысле Кавелин высоко оценивал преобразования Петра I, с которым он связывал введение «начала личной свободы» в России[1].

Вместе с тем Кавелин отмечал, что влияние сначала Византии, затем польско-литовской и западноевропейской культур, воздействие петровских реформ имели поверхностный характер, не затронули сути русской жизни. Путь европеизации, пройденный Россией со времен Петра I, по его мнению, показал, что у русского и европейских народов общее только «свойственные всем людям стремления и задачи», во всем остальном они различны. Поэтому он призывал отказаться от примитивного подражания Европе и искать свои национальные формы социального бытия на основе достижений европейской культуры[2].

В контексте изложенного представляется естественным, что Кавелин критиковал российскую действительность за отсутствие в ней личного, индивидуального начала, выступал за сохранение монархии, объединение сил народа и царя. Отрицательно оценивая «поверхностное западничество» конституционных проектов известного государственного деятеля М. М. Сперанского, он предлагал ограничиться незначительным реформированием «административной власти», борьбой с придворной знатью, бюрократией и крепостническими пережитками.

Умеренное западничество Кавелина определило его отношение к западникам и славянофилам. Считая оба направления пробуждением национальной мысли, он тем не менее не усматривал в них «самостоятельного творчества», их идеалы, по его мнению, «лишены твердой опоры». В частности, западники, с его точки зрения, абсолютизировали европейские социальные формы, неприемлемые в условиях России, а славянофилы отвергали ценности западной культуры, принадлежащие всему человечеству[3].

Обоснование ценностей западноевропейского либерализма в области права представлено в творчестве *Петра Григорьевича Редкина* (1808—1891) — теоретика права, философа, педагога. Он родился в семье помещика, окончил Нежинскую «гимназию высших наук». В дальнейшем Редкин учился в Московском университете (1826—1828), Профессорском институте в Дерпте (с 1828), Берлинском университете (с 1830), где занимался под научным руководством главы исторической школы права Ф. К. Савиньи, слушал лекции Гегеля. Возвратившись в Россию, он начал преподавать энциклопедию законоведения в Московском университете (с 1835), который вынужден был оставить в 1848 г. (вместе с Кавелиным) в связи с обвинением его в «вольнодумстве». С 1863 по 1878 г. Редкин занимал должность профессора по кафедре энциклопедии юридических и политических наук в Петербургском университете (в 1873—1876 гг. был ректором университета). В 1882 г. его назначили членом Государственного совета. Он занимался также издательской деятельностью (выпускал сборник «Юридические записки» (1841—1860) и журналы «Библиотека для воспитания» (1843—1846) и «Новая библиотека для воспитания» (1847—1849), имевшие значительный общественный резонанс). Редкин

---

[1] *Кавелин К. Д.* Собр. соч. Спб., 1897. Т. 1. С. 577.

[2] См. там же. С. 585—586.

[3] См. там же. Т. 3. С. 1028, 1031—1033.

— основатель и первый председатель Педагогического общества (1859—1874).

Благодаря своей преподавательской, научной и издательской деятельности Редкин сыграл видную роль в распространении западнических идей. Либеральные воззрения Редкина, сложившиеся у него в 30—40-е гг., в дальнейшем не претерпели существенных изменений, что развело его впоследствии как с Герценом, так и с новой, радикально настроенной интеллигенцией 60—70-х гг. Основные его сочинения — «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (1889—1891. Т. 1—7) и статьи по педагогике.

Философские взгляды Редкина эволюционировали от гегельянства (он опубликовал первую в России работу, посвященную философии Гегеля: «Обозрение гегелевой логики», «Москвитянин», 1841, ч. 4, кн. 8) к позитивизму (примерно с 60-х гг.). Он увлекался также философскими идеями Э. Гартмана и теорией Ч. Дарвина. Еще в 40-х гг. провозгласив необходимость установления связи «науки и жизни», позднее Редкин в духе ортодоксального контизма выступил за создание «положительной системы философии», «единой в самой себе» «положительной науки», объединяющей данные специальных наук[1]. Он полагал, что составной частью положительной философии должны стать и юридические науки, основным предметом которых является свободная нравственная личность, подчиняющая природу и творящая историю.

Важнейшей среди юридических дисциплин он считал философию права, т. е. науку, изучающую основанное на «правде и нравственности» идеальное право. По его мнению, идеальное право (продукт познания правовой реальности) и законодательство (итог волевой деятельности человека) имеют единый источник — творческую личность. Несмотря в целом на отрицательное отношение Редкина к естественному праву, он тем не менее исследовал ценность права с позиций именно этой доктрины и в духе кантианства; был убежден в том, что моральный закон и свобода, коренясь в природе человека и являясь его сутью, выступают основой появления права. Поэтому право для него есть «реализация, осуществление человечеством в действительности правды и справедливости»[2].

Используя положение Гегеля о саморазвитии идеи свободы, Редкин пытался через призму права взглянуть на исторический процесс. В основе человеческой истории, подчеркивал он, лежит прогрессивное развитие, которое осуществляется в силу «природной необходимости» и является абсолютным условием «органической жизни народов»; это есть путь всего человечества от варварства к культуре. Определяющим началом такого восходящего движения народов выступает правовое устройство социальных отношений. Идея права, развиваясь «в мышлении человеческом», «подчиняясь историческим условиям времени и пространства», реализуется в поступательной смене социальных форм от примитивных к совершенным. Таким образом, уровень культуры и цивилизованности народа он напрямую связывал со степенью развитости в нем правовых начал[3].

Но Редкин не исключал и регресса цивилизации, если она будет построена не на праве, а на силе. Он пытался предостеречь современные народы (прежде всего западные) от увлечения ими «философией силы»; способной вернуть их в состояние варварства. По его мнению, отождествление права и силы имеет давнюю традицию у европейских народов, что нашло свое отражение в отдельных идеях Спинозы, Шеллинга, Гегеля, М. Штирнера, а логичным завершением «философии силы» стал, как он полагал, «абсолютный пессимизм» Шопенгауэра и Э. Гартмана. Социальный строй, основанный на силе, в лучшем случае, по убеждению Редкина, будет представлять собой «роковое равновесие сил», «внешний либерализм», готовый в любой момент разразиться «вечной войной между эгоизмами». Редкин выступал за использование силы только при необходимости защиты права и нравственной свободы личности. В этом же гуманистическом контексте он интерпретировал дарвиновский закон борьбы за существование как

[1] См.: *Редкин П. Г.* Из лекций по истории философии права. Спб., 1889. Т. 1. С. 98.

[2] Там же. С. 180.

[3] См. там же. С. 185.

«борьбу за право», поскольку последнее, по его мнению, есть необходимое условие «нравственного бытия» человека[1].

Проводя вслед за Гегелем различие между гражданским обществом и государством, Редкин давал либеральную (а не этатистскую, как у немецкого философа) трактовку их соотношения. Если у Гегеля государство представляет собой всеобщую форму социального бытия и обладает абсолютной ценностью, то Редкин выступал за относительно автономное существование государства и общества. Он полагал, что общество, живущее по своим собственным законам, должно быть защищено от неправового бюрократического вмешательства, «конкретная живая общественная жизнь» не может быть «принесена в жертву жизни абстрактной государственной»[2].

Западническая ориентированность теоретика права явно просматривается в его размышлениях о России. Считая, что «государственная жизнь народов» проходит в своем развитии три этапа: 1) догосударственный (подготовительный), 2) образование государства, 3) расцвет государства, Редкин видел в России страну, вступившую в эпоху расцвета; со времени Петра I, отмечал он, Россия начинает осознавать свое историческое призвание и претворять его в действительность[3]. Русский народ («великий» и «юный») есть часть человечества, и реформы Петра I лишь воплотили требование исторической необходимости, соединив Россию и Европу, «народное и всеобщее». Войдя в семью европейских народов, Россия оказалась в состоянии кризиса, обусловленного долгим и трудным процессом усвоения общечеловеческих ценностей. Однако Редкин убежден в том, что принципы «человечности и гуманности» должны найти свои национальные формы. Оставаясь в рамках идеала абсолютной монархии, теоретик права выступал за капитализацию страны, введение гражданских и политических свобод, самоуправления, всемерное развитие науки и образования, формирование «научного правосознания»[4].

* * *

В первой половине XIX в. российский либерализм еще не оформился как более или менее целостное направление. Свое развитие он получил в творчестве дворянских либералов и идеологов земства второй половины XIX в. (Б. Н. Чичерин и др.), особенно в трудах публицистов, объединившихся вокруг журнала «Вестник Европы».

[1] См.: *Редкин П. Г.* Из лекций по истории философии права. Т. 1. С. 174—178.

[2] Там же. С. 13.

[3] См.: *Редкин П. Г.* Какое общее образование требуется современностью от русского правоведа? М., 1846. С. 4.

[4] См.: *Редкин П. Г.* Избр. пед. соч. М., 1958. С. 248.

Глава IV

Философские идеи В. Г. Белинского. Миропонимание петрашевцев

В интеллектуальную историю России Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) вошел как выдающийся литературный критик и публицист, революционный мыслитель, основоположник реалистического направления в эстетике. Его роль в русской критике значительна: он сформулировал основные понятия и принципы теории литературы, глубоко проанализировал творчество современных ему писателей. Благодаря Белинскому имена писателей «золотого века» русской литературы заняли в ней свое истинное место. Он одним из первых начал осмысление темы «личность и общество», «личность и история». Влияние Белинского на развитие русской мысли подчеркивали Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Достоевский, Плеханов, Розанов, Ленин, Бердяев, Шпет, Зеньковский и др.

Одной из ярких страниц в истории русской мысли 40-х гг. XIX в. является движение петрашевцев — сторонников теоретического социализма, по определению Ф. М. Достоевского.

1. Эволюция мировоззрения Белинского

В. Г. Белинский родился в г. Свеаборге (ныне г. Суоменлинна, Финляндия) в семье флотского врача. Детство его прошло в г. Чембаре (ныне Белинский) Пензенской губернии. В 1829—1832 гг. учился в Московском университете на словесном отделении философского факультета. Написанная им антикрепостническая драма «Дмитрий Калинин» (1830) была запрещена к публикации Московским цензурным комитетом. В 1833 г. Белинский сблизился с Н. В. Станкевичем и участниками его философского кружка (К. С. Аксаковым, И. П. Клюшниковым, А. П. Ефремовым, Я. М. Неверовым и др.), к которому позднее присоединились новые члены: М. А. Бакунин, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, М. Н. Катков и др. Либеральные члены кружка Станкевича полагали, что разрыв между народом и образованным обществом можно преодолеть путем распространения просвещения. Вера в просвещение как необходимое условие изменения общественного устройства в России, интерес к философии сближали его с членами этого кружка. Однако Белинский был левее Станкевича и его единомышленников.

В 1834—1836 гг. он стал ведущим критиком в изданиях Н. И. Надеждина «Телескоп» и «Молва». В 1834 г. было опубликовано первое крупное литературно-критическое сочинение Белинского «Литературные мечтания. Элегия в прозе», принесшее ему широкую известность. В этой работе, находясь под влиянием философии Шеллинга, критик апеллировал к «вечной идее» как основе нравственности, считал «всеобщую любовь» главным условием установления справедливых отношений между людьми. В «Литературных мечтаниях» прозвучал и его страстный призыв к деятельности «для блага ближнего, родины, для пользы человечества».

В 1836 г. Белинский изучал философию Фихте. Позже в письме к Бакунину он писал: «Ты сообщил мне фихтеанский взгляд на жизнь — я уцепился за него с энергиею, с фанатизмом...»[1] Хотя увлечение Фихте было непродолжительным, однако в мировоззрении Белинского «фихтеанизм» оставил заметный след: он называл Фихте «пророком гуманизма», «жрецом любви и вечной правды».

В 1836 г. за публикацию «Философического письма» П. Я. Чаадаева журнал «Телескоп» был закрыт, и Белинский, лишившись работы, оказался в трудном материальном положении, более года не печатался. Только в начале 1838 г., став фактическим руководителем журнала «Московский наблюдатель», он возобновил свою публицистическую деятельность.

После отъезда Станкевича в 1837 г. за границу его философский кружок возглавили Бакунин и Белинский. Члены кружка занялись изучением философской системы Гегеля. Под влиянием гегелевской философии Белинский одно время (1837—1839) стоял на позициях «примирения» с действительностью. Он писал: «Вся надежда России на просвещение, а не на перевороты, не на революции и не на конституции... Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретается сознанием. И таким-то прекрасным путем достигнет свободы наша Россия»[2].

Образ мысли Белинского периода «примирения» особенно наглядно отражен в статье о сочинении Ф. Глинки «Очерки Бородинского сражения» (1839), в которой уделено большое внимание проблеме взаимоотношения человека и общества. Человек, говорится в этой статье, есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу, выражением которого служит его личность. Объективный мир враждебен человеку, но по отношению к его духу как проблеску бесконечного и общего этот мир, «мир его не-я», является родным ему миром. Чтобы быть действительным человеком, а не призраком, индивид должен быть «частным выражением общего», или «конечным проявлением бесконечного». Он должен отрешиться от субъективности своей личности, признав ее ложью и призраком, «должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностию»[3]. Вслед за Гегелем он утверждал, что государство есть «высший мо-

---

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 11. С. 271.

[2] Там же. С. 149.

[3] Там же. Т. 3. С. 340.

мент общественной жизни и ее высшая и единая разумная форма».

«Примирение» Белинского с действительностью было непродолжительным. «Проклинаю мое гнусное стремление к примирению с гнусною действительностью!»[1]— писал он в октябре 1840 г.

В конце 1839 г. по приглашению А. А. Краевского Белинский переехал в Петербург, где стал сотрудником «Отечественных записок»: заведовал отделом критики и библиографии в журнале и, по существу, определял его направление. В 1846 г. он перешел в «Современник». В петербургский период жизни Белинский был знаком со многими выдающимися писателями, деятелями литературы и культуры, особенно близкими ему людьми стали А. И. Герцен, Н. П. Огарев, П. В. Анненков, Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев и др.

В начале 40-х гг. Белинский подверг критике консервативные идеалы Гегеля, «восстав» против гегелевского «всеобщего» как принципа, который в конечном счете оправдывал существование несправедливых общественных порядков. «...Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности»[2], — заявлял критик.

Но Белинский не безусловно отбросил философские идеи Гегеля. Говоря о роли Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в становлении новейшей философии, Белинский особенно высоко ценил «строгий и глубокий метод» гегелевской философии. «Гегель, — писал он, — сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недоступны или неверны...»[3]

В 40-х гг. в философии Белинского на первый план выступает идея отрицания. Критик признавал, что, находясь под влиянием Гегеля, он не смог использовать как следует эту верную в своих основаниях идею: «... должно было бы развить и идею отрицания, как исторического права, не менее первого священного, и без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото...»[4]

Плеханов в статье «Белинский и разумная действительность» (1897) справедливо писал, что развить идею отрицания для мыслителя значило признать права идеала, который в пылу увлечения Гегелем был принесен им в жертву действительности. Но этот идеал не мог быть абстрактным идеалом; так как историческое отрицание действительности есть результат ее собственного развития, то правомерным может быть признан только такой идеал, который опирается на это развитие. Перед Белинским встала задача связать идеал с действительностью посредством «идеи развития», которая дала бы его идеалу прочное основание и превратила его из абстрактного в конкретный.

В этот период решение коренных социальных вопросов Белинский связывал с идеей социализма. «Итак, — писал он, — я теперь в новой крайности, — это идея *социализма,* которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания... Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию»[5].

В отличие от Сен-Симона, Фурье и других социалистов-утопистов Запада, отрицавших необходимость социальной революции, Белинский пропагандировал радикальный путь перехода к новому обществу. Он был убежден, что социализм «утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов». Нравственное и физическое совершенствование человека, считал критик, «сделается чрез *социальность*», «но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови»[6]. Эта позиция Белинского была органически связана с эволюцией его мировоззрения в сторону материализма.

Белинскому были особенно близки материалистические идеи Герцена и Фейербаха.

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 556.
[2] Там же. Т. 12. С. 32.
[3] Там же. Т. 7. С. 49—50.
[4] Там же. Т. 11. С. 576.
[5] Там же. Т. 12. С. 66.
[6] Там же. С. 71.

Критик весьма одобрительно отзывался о «Письмах об изучении природы» (1844—1845) Герцена, в которых, в частности, дается материалистическое решение проблемы бытия и мышления. Критикуя идеалистический взгляд на эту проблему, он писал: «Давно уже сами философы согласились, что «ничего не может быть в уме, что прежде не было в чувствах». Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: «Кроме самого ума». Но эта прибавка едва ли не подозрительна, как порождение трансцендентального идеализма. Человек не прямо же, не чистым мышлением дошел до сознания, что у него есть ум, а заметил это прежде всего из собственных действий, в которых отразился его ум, но которые он опять-таки только через чувства сознавал своим умом»[1].

Развивая материалистический взгляд на природу человека, Белинский отмечал, что «духовную природу человека не должно *отделять* от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно *отличать* от нее, как область анатомии отличают от области физиологии»[2]. Он отстаивал мысль о единстве бытия и мышления на уровне человека. В гносеологическом плане у Белинского, как у Фейербаха, этот принцип служил обоснованием идеи единства субъекта и объекта, предполагающего вместе с тем их различие.

Во второй половине 40-х гг. мировоззрение Белинского приобретает атеистическую направленность. Под влиянием знакомства с ранней работой К. Маркса («К критике гегелевской философии права. Введение», опубликованной в «Немецко-французском ежегоднике» (1844), он писал в письме к Герцену: «Истину я взял себе — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре»[3].

Материалистические воззрения Белинского получили последовательное выражение в решении им вопроса об отношении искусства к действительности, в обосновании эстетического учения.

В последний период творчества Белинский постоянное внимание уделял вопросу об исторических судьбах России. Он резко критиковал И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и других славянофилов, идеализировавших прошлое России, сельскую общину. Взгляд на общину отличал его не только от славянофилов, но и от Герцена и Огарева, выдвинувших теорию общинного социализма.

Противник самодержавия и крепостничества, мыслитель резко осуждал и буржуазные порядки Запада: «... горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах»[4]. Вместе с тем он признавал заслуги буржуазии в развитии промышленности, ее роль в борьбе с феодализмом, считал исторически неизбежным возникновение класса буржуазии в России.

Летом 1847 г. на средства друзей критик лечился от туберкулеза за границей. В г. Зальцбрунне (ныне Щавно Здруй, Польша) он написал свое знаменитое «Письмо к Гоголю», ставшее, по выражению Герцена, политическим завещанием Белинского.

Литературная и общественная деятельность Белинского вызывала подозрения у правительственных чиновников. Герцен писал в «Былом и думах»: «Недаром Скобелев, комендант Петропавловской крепости, говорил шутя Белинскому, встречаясь на Невском проспекте: — Когда же к нам? У меня совсем готов тепленький каземат, так для вас его и берегу»[5]. После смерти Белинского его имя до 1856 г. было запрещено в печати.

2. Философия истории: поворот к человеку

Ключевым моментом творческой эволюции Белинского в 40-х гг. было неприятие панлогизма Гегеля и его консервативных идеалов. Провозгласив идею освобождения личности от «гнусных оков неразумной действительности», он выступил с критикой гегелевской философии истории. «Я давно уже подозревал, — писал он, — что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютизировать ее результатов ни к <...> не го-

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 145.
[2] Там же. Т. 12. С. 331.
[3] Там же. С. 250.
[4] Там же. С. 449.
[5] *Герцен А. И.* Полн. собр. соч. Т. 9. С. 29.

дится... Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны... судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира...»[1]. Отстаивая эту свою мысль, Белинский заявлял: «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума»[2].

Н. А. Бердяев, касаясь вопроса о разработке темы «личность и история» в русской философии, считал, что «первое место тут принадлежит бунту Белинского» и что Белинский, выражая свои новые мысли в форме «восстания против Гегеля» во имя личности, живого человека, «переходит от пантеизма к антропологизму». Бердяев находил сходство «бунта Белинского» во имя личности с мыслями Ивана Карамазова о слезинке ребенка и мировой гармонии. Основополагающее значение для истории русской мысли, по его словам, имеет то, что «у Белинского бунт личности приводит его к культу социальности»[3].

Обращение к философской антропологии для Белинского не было случайностью: оно было связано с теоретическим обоснованием проблемы личности. Остро чувствуя потребность в философском осмыслении этой проблемы, он стремился найти ответ на вопросы: в чем коренятся возможности изменения существующей действительности, каковы пути освобождения и развития человеческого индивида?

В 30—40-е гг. гегелевский панлогизм вызвал в европейской философии прямо противоположную тенденцию — поворот к проблемам конкретного человеческого существования, положивший начало двум принципиально различным трактовкам человеческого бытия: субъективно-иррационалистической (С. Кьеркегор) и антропологически-материалистической (Л. Фейербах). Поворот Белинского к «конкретному» человеку как реакция на гегелевскую концепцию субстанциальности истории имел свои отличительные особенности. В его антропологии особый упор сделан на социальном аспекте трактовки человека: в центре размышлений мыслителя — человеческая личность как субъект деятельности и исторического творчества.

Задача истории как предмета изучения, считал Белинский, представить человечество как личность и быть биографией этой «идеальной личности». «Человечество, — писал он, — есть именно — «идеальная личность»: *личность* — потому что у него есть свое *я*, есть свое сознание, хотя и выговаривается не одним, а многими лицами; есть свои возрасты, как и у человека, есть развитие, движение вперед; *идеальная* — потому что нельзя эмпирически доказать ее существования, указав неверующему пальцем и сказавши: «Вот человечество — смотри!»[4]

В каждом народе, отдельно взятом, и в целом человечестве, писал Белинский, необходимо видеть не «статические числа, не искусственные машины, не отвлеченные идеи, но живые организмы, идеальные личности». На общество нужно смотреть как на «предмет многосторонний, организм многосложный, который состоит из души и тела и в котором, следовательно, *нравственная* сторона должна быть тесно слита с *практическою* и интересы *духовные* — с выгодами материальными»[5]. Развитие исторической науки, по его мнению, служит доказательством того, что человечество существует не только объективно, но начинает осознавать свое существование, является «живой, сознающей себя личностью».

В первой половине 40-х гг., когда критик еще не полностью освободился от влияния гегелевской терминологии, движение исторических событий он трактовал как движение «из себя самой и в себе самой диалектически развивающейся идеи», считал сознание, «диалектически развивающееся в событиях», главной живой нитью времен, которая проходит через все события, связывает их между собой, придает им характер единого и целого. Судьба каждого отдельного народа ставилась им в

---

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 22.
[2] Там же. С. 51—52.
[3] *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 108—109.
[4] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 93.
[5] Там же. Т. 8. С. 285, 286.

зависимость от присущей народу особой субстанции, в которой заключается вся его история и его отличие от других народов. Сущность каждой национальности, по его словам, состоит в ее субстанции, в том непреходящем и вечном в духе народа, «которое, само не изменяясь, выдерживает все изменения, целостно и невредимо проходит чрез все фазисы исторического развития»[1]. Своеобразие исторического развития России в отличие от пути, по которому развивалась Западная Европа, заключается в том, что русскому народу присуща своя особая субстанция. На формирование субстанции народа оказывают влияние «географические, климатические и исторические обстоятельства», но первая и главная причина ее — «физиологическая, составляющая непроницаемую тайну непосредственно творящей природы». Субстанция выступает источником мировоззрения народа, из которого возникает «животворящая идея», а развитие этой идеи в практической деятельности составляет историческую жизнь народа[2]. Исходя из этого, он утверждал, что в основе развития общества лежит «простой закон смертности отдельных лиц», смена поколений.

В более поздних своих суждениях Белинский подверг критике фатализм и скептицизм в трактовке истории. В развитии общества он видел закономерный процесс деятельности людей, обусловленной объективными обстоятельствами: природными, национальными, историческими и т. п. При анализе социальных явлений Белинский стремился исходить из самой действительности, как он говорил, в надежде «в самом зле найти и средства к выходу из него». «Мертвые души» Гоголя критик приветствовал как творение, «беспощадно сдергивающее покров с действительности»[3].

Обращение Белинского к «натуре человека» как исходному положению философско-антропологического обоснования взглядов на человека, общество и историю (антропологический принцип) — важное звено в эволюции его мировоззрения по направлению к материализму.

В начале 40-х гг. Белинский считал, что сущность личности обусловлена внутренне присущей каждому индивиду субстанцией, особой натурой, выражающейся в «особенности его духа»; в младенце, в тайниках его организма, уже заключена его особая субстанция — возможность всего того, чем каждый человек «назначен природою быть со временем». Поэтом или полководцем может быть только тот, утверждал он, в чьей субстанции лежит возможность быть поэтом или полководцем.

Сущность личности мыслитель характеризовал как свойство, присущее каждому индивиду от рождения. Между тем уже в этот период критик акцентировал внимание на социальном в человеке. Человек, по его выражению, имеет не одно только значение существа индивидуального и личного, он еще — член общества, сын времени и воспитанник истории: «...его образ чувствования и мышления видоизменяется сообразно с общественностью и национальностью, к которым он принадлежит, с историческим состоянием его отечества и всего человеческого рода»[4].

В последний период своего творчества Белинский более последовательно высказывался о природной и социальной обусловленности развития человеческого индивида, исходил из того, что «создает человека природа, но развивает и образует его общество». Человек, подчеркивал он, зависит от общества «и в образе мыслей, и в образе своего действия». Мыслитель был убежден, что зло скрывается не в человеке, а в обществе; не природа, а социальные порядки в России являются причиной того, что «личность у нас еще только наклевывается, и оттого гоголевские типы — *пока* самые верные русские типы»[5].

Социализация человека рассматривалась Белинским главным образом как процесс воспитания, образования, усвоения знаний, опыта и т. п. Человек от рождения, отмечал он, «все должен перенять от взрослых — и язык, и понятия, и формы жизни»[6].

Отвечая на вопрос, что представляет собой личность, он писал: «Это такая же тайна, как и жизнь... Она ничтожна перед чувством,

---

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 123.
[2] См. там же. С. 638—639.
[3] Там же. Т. 6. С. 217.
[4] Там же. Т. 7. С. 145.
[5] Там же. Т. 12. С. 433.
[6] Там же. Т. 10. С. 370.

разумом, волею, добродетелью, красотою и тому подобными вечными и непреходящими идеями, но... без нее, преходящего и случайного явления, не было бы ни чувства, ни ума, ни воли, ни добродетели, ни красоты...»[1]. По его словам, только личность дает реальность и чувству, и уму, и гению, без нее все — или «фантастическая мечта, или логическая отвлеченность». Таким образом, личность, являясь ядром всех духовных сил человека, обеспечивает целостность его индивидуального бытия.

Каждый человек, по Белинскому, — личность, но людей «безличных» гораздо больше, нежели с резким выражением особенностей: чем общее личность, тем ничтожнее она, чем более поражает оригинальностью, тем она выше. Гений есть высочайшее развитие личности. Однако гениальность человека может остаться только «в возможности, а не в действительности», если для ее проявления не будет необходимых условий.

Поскольку человек силен и обеспечен только в обществе, то оно и должно обеспечить каждому нормальное развитие. Поэтому мыслитель стремился выявить закономерное и непреходящее в обществе, отделить его от «случайного, произвольного и преходящего». Непреходящее то, считал он, что раскрепощает человека и освобождает его от подчинения природе и враждебным ему социальным силам. Но в ходе освобождения от природной зависимости общество вынуждено было разделиться на классы, в результате чего низшие классы попали в зависимость от высших. Белинский был убежден, что это преходящее явление.

3. Проблема социальной активности личности

При обосновании принципа активности личности Белинский отводил особую роль понятиям «потребность», «интерес», «цель». Он подчеркивал, что в человеке от природы заложено свойство активного отношения к окружающей действительности. Это свойство зиждется на основе необходимости удовлетворения потребностей и отличает человека от животных, придает ему качества, свойственные только разумному существу. «Историк должен показать, — писал он, — что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если б человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, — он навсегда остался бы в животном состоянии». В использовании орудий труда в процессе взаимодействия человека с природой мыслитель видел тот факт, что человеческий «дух не гнушается никакими путями и побеждает материю ее же собственным содействием, ее же собственными средствами»[2]. Он скептически относился к тем авторам, которые отвергали решающее значение материального фактора в совершенствовании сознания человека, характеризуя их воззрения как «пошлый идеализм».

Наряду с потребностью Белинский выделял интерес как следующее звено, влияющее на направленность человеческих действий, хотя, конечно, у него нет разработанной теории интереса. По его мнению, не материальные, а нравственные интересы являются ведущими в формировании связей членов гражданского общества. «Внутренно связывают людей общие нравственные интересы, сходство в понятиях, равенство в образовании и при этом взаимное уважение к своему человеческому достоинству»[3]. Отсюда и вывод: не равенство имущественного положения, а образованность равняет людей, не материальный интерес, а литература служит отправной точкою соединения людей, во всех других отношениях «внутренно разъединенных».

Он признавал нравственную правомерность идеала, громадное значение цели в развитии социальной активности и стремился связать их с русской действительностью. Белинский понимал, что цель, являясь непосредственным побудительным мотивом деятельности людей, возникает на основе потребностей как форма их отражения и является осознанным интересом, представляя собой образ желаемого будущего результата человеческой деятельности. «Без цели нет деятельности, без

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 28.

[2] Там же. Т. 8. С. 287.

[3] Там же. Т. 9. С. 436.

интересов нет цели, а <без> деятельности нет жизни»[1]. При этом он утверждал, что источником интересов и целей является «субстанция общественной жизни». Можно согласиться с мнением Г. В. Плеханова, что под «субстанцией общественной жизни» Белинский понимал «совокупность общественных отношений»[2].

Белинский исходил из убеждения, что люди ставят перед собой только те цели, которые они могут разрешить, для которых они находят необходимые условия их решения или эти условия находятся в процессе становления. Так, критикуя социальную утопию славянофилов, он писал: «Главная причина их странных выводов заключается в том, что они произвольно упреждают время, процесс развития принимают за его результат, хотят видеть плод прежде цвета и, находя листья безвкусными, объявляют плод гнилым и предлагают огромный лес, разросшийся на необозримом пространстве, пересадить на другое место и приложить к нему другого рода уход»[3].

К осознанию необходимости определенного исторического действия, по Белинскому, сначала приходят отдельные личности, которые и выступают его инициаторами, формулируя цель социального преобразования. Эта особенность цели в формировании активности масс обусловила его пристальный интерес к вопросу о взаимоотношении гения (выдающейся личности) и народа в ходе развития общества. Правда, последовательно раскрыть эту сложную взаимозависимость он не смог. Ставя вопрос о роли выдающейся личности в истории, Белинский отмечал, что гений не творит, а только открывает своими творениями новый мир действительности. Корни же нового скрываются в жизни и деятельности народа. Отличительной чертой выдающейся личности является умение в старом разглядеть элементы будущего, осознать необходимость общественных преобразований и на этой основе выдвинуть определенные цели и повести за собой общество на их осуществление. Так, необходимость нововведений в России чувствовали еще предшественники Петра, но произвести реформу мог только Петр. Давая высокую оценку петровским реформам, Белинский считал, что России для ее дальнейшего развития по пути прогресса необходимы деятельные личности, инициаторы, которые бы повели за собой общество в нужном направлении. Он делал вывод, что социальная активность индивидов зависит от степени развития общества.

Мыслитель с горечью писал о пассивном отношении народных масс к окружающей действительности, отмечая, что активность проявляют лишь одиночки, что «действуют только отдельные личности, но не массы»[4]. В противоположность некоторым ученым и литераторам, считавшим, что русский мужик от природы мошенник, плут, лентяй и пьяница, Белинский, отвергая эти взгляды, утверждал, что русский народ умен, ловок, сметлив, способен быстро перенимать все лучшее от других наций. Крепостной крестьянин пассивен не потому, что ленив от природы, а потому что замечает — результат труда ему не принадлежит. Конечно, отмечал критик, в условиях, когда труд из средства освобождения человеческой личности превращен в средство порабощения и наживы, то ни о какой трудовой активности речи быть не может. Первым и ближайшим условием получения реальной свободы в России, считал он, является отмена крепостного права.

Белинский исходил из того, что индивид в наибольшей степени проявляет активность в той области социальной жизни, где чувствует себя человеком, утверждает себя как личность. Поэтому он не может примириться с действительностью, которая лишает его средств к развитию, и в первую очередь стремится создать условия, позволяющие ему реализовать и совершенствовать свои способности. Отсюда мыслитель делал вывод, что нормальное развитие личности и проявление ее активности возможно лишь в обществе, свободном от эксплуатации.

---

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 67.

[2] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1958. Т. 4. С. 516.

[3] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 20.

[4] Там же. Т. 7. С. 406.

4. Круг философских интересов петрашевцев

Петрашевцы — члены кружка разночинной интеллигенции, организованного М. В. Буташевичем-Петрашевским, и примыкавших к нему кружков (С. Ф. Дурова, Н. С. Кашкина, братьев Майковых, А. В. Ханыкова), собиравшихся в Петербурге с 1845 по весну 1849 г. Участниками собраний были молодые чиновники, военные, ученые, писатели, студенты. Активное участие в деятельности кружка Петрашевского принимали писатель Ф. М. Достоевский и будущий автор теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевский. Кружок Петрашевского в разное время посещали писатель М. Е. Салтыков-Щедрин, экономист В. А. Милютин, путешественник П. П. Семенов-Тяньшанский, композиторы М. И. Глинка и А. Г. Рубинштейн, другие деятели науки и культуры. По словам А. И. Герцена, круг петрашевцев «составляли люди молодые, даровитые, чрезвычайно умные и чрезвычайно образованные»[1].

На собраниях петрашевцев регулярно обсуждались политические события в мире, проходили острые дискуссии об отмене крепостного права и демократизации общественной жизни в России, заслушивались доклады, посвященные вопросам религии, философии и литературы, особое внимание уделялось осмыслению социалистического учения Ш. Фурье и возможностей его применения в условиях русской жизни. На одном из собраний Ф. М. Достоевский прочел запрещенное «Письмо Белинского к Гоголю»; на обеде в честь Фурье Петрашевский резко критиковал существующие порядки в России, закончив свою речь словами: «Мы осудили на смерть настоящий быт общественный, надо приговор наш исполнить»[2].

Движение петрашевцев не было идейно однородным. Представители его умеренного крыла (А. П. Беклемишев, Н. Я. Данилевский, К. И. Тимковский и др.) акцентировали внимание на пропаганде мирного характера учения Фурье, интересовались главным образом естественными науками. Их социально-политические взгляды не выходили за рамки консервативных представлений.

Идейную направленность движения петрашевцев определяли представители его радикального крыла — М. В. Петрашевский и его единомышленники А. П. Баласогло, В. Н. Майков, Н. А. Момбелли, Н. А. Спешнев, Ф. Г. Толь и др. Их объединяли идеи коренных преобразований крепостнической действительности, свободомыслие, стремление организовать широкую пропаганду социалистического учения Фурье в обществе.

Организатор главного кружка петрашевцев дворянин *Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский* (1821—1866) был вольнослушателем юридического факультета Петербургского университета, служил переводчиком в департаменте внутренних сношений Министерства иностранных дел. Называл себя «старейшим пропагатором социализма». Талантливый организатор, он превратил собрания единомышленников в своеобразный политический клуб, собрал большую библиотеку произведений зарубежных мыслителей, в том числе запрещенных в России. Был инициатором, редактором и автором многих теоретических статей второго выпуска коллективного издания петрашевцев «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (1846), в котором в завуалированной форме пропагандировались идеи социализма и понятия материалистической философии, осуждались обскурантизм, мистицизм, монархические порядки.

Деятельность петрашевцев была прервана в тот момент, когда власти начали усматривать в ней опасность для существующего строя в стране. В апреле 1849 г. многих участников собраний арестовала полиция. По делу петрашевцев привлекалось 123 человека. Военный суд приговорил 21 подсудимого к расстрелу. После обряда приготовления к казни на Семеновском плацу в Петербурге на эшафоте был зачитан указ, в соответствии с которым смертная казнь заменялась ссылкой, каторжными работами, арестантскими ротами и т. д. Петрашевский сразу же после объявле-

[1] *Герцен А. И.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 10. С. 343.

[2] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 389.

ния окончательного приговора был закован в кандалы и отправлен в Сибирь на пожизненную каторгу.

Миропонимание петрашевцев формировалось во многом под влиянием идей французских просветителей-материалистов XVIII в. (Дидро, Гольбаха, Гельвеция), философов нового времени (Декарта, Спинозы и др.), социалистических учений Запада, особенно Фурье. Большую роль в становлении их философских взглядов сыграли сочинение Л. Фейербаха «Сущность христианства», статьи Белинского и Герцена.

Идеологи радикального крыла петрашевцев стремились заявить о себе как мыслителях просветительского направления, идущих в ногу со временем: апеллировали к разуму, науке, философии, отстаивали права человека, идеи социализма и социальной справедливости. Петрашевский, Спешнев и их единомышленники были противниками немецкой идеалистической метафизики, сторонниками тесной связи философии с естествознанием.

Философские взгляды петрашевцев отражены в «Карманном словаре иностранных слов...», показаниях следственной комиссии («Дело петрашевцев». В трех томах), письмах, записках, набросках речей. В краткой обобщенной форме они изложены в таких теоретических статьях «Карманного словаря...», как «Материализм», «Мистицизм», «Натуральное право», «Натуральная философия», «Неология», «Неоплатонизм», «Номиналисты», «Новаторство», «Окказионализм», «Онтология» и др. Мистицизму и идеалистической метафизике авторы словаря противопоставляют свои философские воззрения, близкие по сути антропологическому материализму Фейербаха. Мистические направления (неоплатонизм, каббала, гностицизм и др.) они характеризуют как «величайшее заблуждение... более всего препятствующее успехам человеческого ума»[1].

В воззрениях на природу Петрашевский и его единомышленники (Н. А. Спешнев, Н. С. Кашкин, Ф. Г. Толь и др.) высказывали материалистические идеи, развивая основные положения французского материализма XVIII в.: принцип детерминизма, познаваемость мира, подчиненность всех явлений природы определенным законам.

Распространенным среди петрашевцев-материалистов был взгляд на философию как на средство «познания природы человека», как на способ «определить природу человека и судьбы человечества»[2]. Для человека, считали они, «как для существа разумного, как обладающего сознанием законов природы, в мироздании нет ничего неподчинимого, нет ничего <сверхъестественного>, такого, чего бы не заключалось в его природе и из нее не развивалось: он сам для себя и микрокосм и макрокосм»[3].

Этим объясняется наличие у людей потребностей и интересов, свойственных им от природы, которые обусловливают существующие связи между людьми в обществе и способствуют развитию человеческого индивида. При этом Петрашевский и его сторонники акцентировали внимание на деятельной стороне «природы человека», связывали ее с удовлетворением потребностей, особо выделяя потребность человека в труде и стремление к «полному, совершенному и гармоническому развитию его способностей»[4].

Во взаимодействии с природой, окружающей средой человек, по Петрашевскому, использует «способность ассимиляции», свое «социальное стремление — стремление к усовершенствованию быта общественного», которое и «движет общественное развитие»[5]. Вопрос о природе человеческих потребностей специально рассматривал Ф. Л. Ястржембский в докладе, посвященном проблемам политической экономии[6].

Абстрактный подход к трактовке человека критиковал в «набросках речей» Петрашевский, противопоставляя свое понимание человека концепциям некоторых французских философов. Человека, по его словам, следует рассматривать «не в отвлечении», но «таким,

[1] Филос. ... произв. петрашевцев. С. 146.

[2] Там же. С. 656.

[3] Там же. С. 320.

[4] Там же. С. 152.

[5] Там же. С. 423.

[6] См.: Дело петрашевцев: В 3 т. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 201—211.

как он есть в действительности»[1]. О своем несогласии с абстрактной трактовкой человека писал Спешнев: «Разве я ... так уж тождествен человечеству или «человеку»? Разве все человечество — во мне и разве «человек» настолько полно заключен во мне, что человек начинается мною и кончается мною и что мой самый причудливый каприз является волей «человека», следовательно — мировым законом»?[2] Наряду с критикой подобного идеалистического понимания человека Спешнев указывал также на ограниченность антропологического учения Фейербаха.

В произведениях петрашевцев заметны стремление к преодолению консервативных взглядов, попытки дать теоретическое обоснование идее развития. Этим во многом объясняются их интерес к таким темам и понятиям, как неология, новация, новатор, новаторство, убежденность «в абсолютной необходимости неологий и нововведений всякого рода для развития общественного»[3]. В «Карманном словаре иностранных слов...» авторы приводят ряд примеров социальных нововведений прогрессивной направленности: ассоциация, индустрия, солидарность, социализм, цивилизация и т. д. С их точки зрения, примером смелого новаторства «могут служить системы Овена, Сен-Симона, Фурье...»[4]. В качестве примера «новаторства истинно социального» они называли реформы Петра I.

Петрашевцы были убеждены, что нормальное гармоническое развитие человеческого индивида возможно лишь в обществе, которое может обеспечить его материальные и духовные потребности. Отсюда понятны их увлечение вопросами организации производства, развития промышленности, образования и науки, особый интерес к учению Фурье, желание пробудить социальную активность народных масс. «...Человека, — писал Петрашевский, — м[ожно] б[удет] почесть тогда только пользующимся действительною свободою, когда для него не только будет *возможно* развитие полное и гармоническое всех потребностей его природы, но само такое развитие б[удет] *действительно*»[5].

[1] Филос. ... произведения петрашевцев. С. 391.
[2] Там же. С. 497.
[3] Там же. С. 216.
[4] Там же. С. 248.
[5] Там же. С. 395.

Установление социальных порядков, отвечающих «природе человека» и его назначению, петрашевцы связывали с идеей социализма, наиболее разработанной, с их точки зрения, в учении Фурье.

Глава V

А. И. Герцен, Н. П. Огарев: философия природы, человека и общества

А. И. Герцен является в определенной мере ключевой фигурой в отечественной философской мысли середины XIX в., ибо именно он одним из первых в наиболее адекватной форме выразил зарождающуюся философию русских материалистов 40—60-х гг., сформулировал мысль о необходимости союза философии с естествознанием, а не с религией, как полагали славянофилы, заложил основы народнического социализма. Отстаивая свободу личности и критикуя мещанство, он дал определенный импульс развитию некоторых идей русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. На Герцена в той или иной степени опирались представители самых разнообразных философских направлений: Н. Г. Чернышевский и К. Н. Леонтьев, П. Л. Лавров и Д. С. Мережковский, Л. Н. Толстой и В. И. Ленин. Он получил высокую оценку в трудах историков русской философии самых различных ориентаций — Г. В. Плеханова и Н. А. Бердяева, Г. Г. Шпета и В. В. Зеньковского. И даже Н. О. Лосский, который вообще-то представителей материализма в своих исследованиях не жаловал, писал, что «влияние Герцена на русскую общественную жизнь было значительным»[6]. Н. А. Бердяев же в «Русской идее» замечает, что Герцен «если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов»[7], а С. Н. Булгаков называет его «нашим национальным героем», «одной из самых характерных фигур, в которых воп-

[6] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 80.

[7] *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 94.

лотились многосложные противоречия противоречивого XIX века»[1].

Н. П. Огарев вошел в историю русской общественной мысли как ближайший друг, единомышленник и соратник Герцена. Они вместе издавали «Колокол», вместе боролись за освобождение крестьян, и взгляды их на основные философские проблемы были очень близки, хотя и не тождественны.

1. Основные вехи жизни и творчества А. И. Герцена

Александр Иванович Герцен (1812—1870) родился в Москве и был «незаконнорожденным» сыном богатого русского помещика И. А. Яковлева и уроженки Штутгарта Луизы Гааг, которую И. А. Яковлев привез из Германии в конце 1811 г. Фамилия Герцен была образована от немецкого слова «Herz» (сердце). Огромное влияние на Герцена оказало восстание декабристов, события 14 декабря 1825 г. «Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души»[2], — вспоминал впоследствии Герцен. В 1826 г. он познакомился с Огаревым, и, несмотря на разность темпераментов (Герцен был очень активен, а Огарев — кроток и задумчив), они очень быстро обнаружили сходство взглядов и интересов.

В 1829 г. Герцен поступил на физико-математическое отделение Московского университета. И хотя в те годы философия в Московском университете не преподавалась, он проявил особый интерес к философским и методологическим проблемам, о чем свидетельствуют его студенческие сочинения «О месте человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). В университете вокруг Герцена и Огарева сложился кружок на почве «сочувствия с общественной жизнью», что привело их к знакомству с произведениями французского социалиста Сен-Симона (а затем и Фурье). В сенсимонизме друзей привлекла идея нового христианства, т. е. такого обновления христианского учения, которое, освобождаясь от лицемерия официальной церкви, было бы способно сплотить вокруг себя массы для построения общества на началах братства и полной свободы всех людей.

Увлечение идеями сенсимонизма не прошло безнаказанно. В июле 1834 г. Герцен был арестован по делу «О лицах, певших в Москве пасквильные стихи». В пирушке, где пелись песни, порочащие царскую фамилию, он не участвовал. Но за сенсимонизм в марте 1835 г. Герцен был приговорен к ссылке под надзор полиции и отбывал ее сначала в Перми, затем в Вятке, а с 1837 по 1840 г. во Владимире, где обвенчался с Н. А. Захарьиной. В 1841 г. он снова был сослан, на сей раз в Новгород, и определен на службу советником губернского правления. С 1842 по 1847 г. Герцен жил в Москве, где написал свои знаменитые философские сочинения «Дилетантизм в науке» (1842—1843) и «Письма об изучении природы» (1844—1845), а также роман «Кто виноват?», повести «Сорока-воровка», «Доктор Крупов» и другие произведения, опубликованные под псевдонимом И-р (Искандер), так как политическим осужденным запрещалось печататься под собственным именем. Жизнь под полицейским надзором сильно тяготила Герцена. Он стал добиваться паспорта для выезда за границу якобы «на воды» для лечения жены. После продолжительных хлопот паспорт ему выдали, и 31 января (12 февраля) 1847 г. он с семьей покинул Россию, как оказалось, навсегда.

Поражение революции 1848 г. и послереволюционные события убедили Герцена в том, что западноевропейское общество не в состоянии внедрить в жизнь социалистические идеалы, и он обратил взоры к России, где сохранившаяся община могла, по его мнению, стать основой таких преобразований. Для пропаганды своих идей он в 1853 г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию, в которой стал печатать произведения, запрещенные на родине цензурой. С 1855 г. Герцен начал издавать альманах «Полярная звезда», а в 1857 г. по настоянию приехавшего в Лондон Огарева основал первую в истории России бесцензурную газету «Колокол», в которой принимали (в первые годы ее существования) учас-

---

[1] *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 95.

[2] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1964. Т. 8. С. 61.

тие такие разные по своим убеждениям люди, как И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, А. И. Кошелев, В. П. Боткин, Н. А. Мельгунов и др.

Имя Герцена стало известным с середины 40-х гг., когда его художественные и философские произведения печатались в журналах «Отечественные записки» и «Современник». Однако пик его влияния на русскую общественную мысль и освободительное движение приходится на вторую половину 50 — начало 60-х гг., когда его «Колокол» стал главным рупором всех антикрепостнически настроенных слоев общества. После реформы 1861 г. Герцен порывает с либерально настроенными союзниками и выступает за решение земельного вопроса самими крестьянами. С этого времени «Колокол» теряет популярность и в 1868 г. прекращает свое существование. Не получилось взаимопонимания у Герцена и с молодой русской эмиграцией, которая смотрела на патриарха русского освободительного движения как на отставшего от современности человека.

Герцен скончался в Париже 9 (21) января 1870 г. В том же году его прах был перезахоронен в Ницце рядом с могилой жены.

Деятельность Герцена за рубежом имела интернациональное значение; через него европейская общественность лучше смогла познакомиться с Россией. Он был в дружеских отношениях со многими выдающимися деятелями того времени: французами — Ледрю-Ролленом, Прудоном, Луи Бланом, Гюго, Мишле, с итальянцами Гарибальди и Мадзини, с венгром Кошутом, с польским революционером Ворцелем (который, кстати, очень помог в организации типографии в Лондоне) и многими другими. В их глазах он олицетворял свободную Россию, которая противостояла России, считавшейся «жандармом Европы».

2. Вопросы онтологии, гносеологии и антропологии

Все философские размышления Герцена одухотворены мыслью, что личность является основной ценностью, что вне личности, без ее участия в обществе невозможно никакое движение. Его привлекала идея гармонического единства человека, который не может быть сочетанием двух разнородных стихий — духа и плоти, но есть цельное, живое, единое существо — личность. Отсюда преодоление дуализма было в центре философских исканий Герцена, особенно в ранний период его творчества, он не мог смириться с мыслью о раздвоенности человека и мира, о несовместимости материи и духа.

Большое влияние на его философское развитие оказало учение Гегеля. К необходимости серьезно заняться гегелевской философией Герцена привели споры с Бакуниным и Белинским, которые выступали сторонниками «примирения с действительностью», т. е. с существующими порядками, ссылаясь при этом на Гегеля. Герцен понял Гегеля иначе, чем сторонники «примирения», которые, по словам Герцена, «взяв одни буквы, одни слова, они ими заглушили всякое сострадание, всякое теплое сочувствие... Им казалось, что личность — дурная привычка, от которой пора отстать; они проповедовали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом, все, что ни встретится на улице, *действительным* и, следственно, имеющим право на признание; так поняли они великую мысль, «что все действительное разумно»...»[1]. Герцен же понял эту мысль иначе, он верно заметил, что у Гегеля не все существующее действительно, что действительно лишь то, что соответствует разуму, т. е. то, в чем идея получила адекватное воплощение. Уже в статьях «Дилетантизм в науке» проявляется стремление Герцена по-своему осмыслить Гегеля, найти в его философии обоснование активной деятельности личности. Особенно характерна в этом отношении четвертая статья «Буддизм в науке», где Герцен подчеркивает, что знание не самоцель, а средство для общественно-преобразующей деятельности, составляющей истинное призвание человека. А назначение философии — не только дать человеку истину, но сделать сознательными его действия, способствовать тем самым «одействотворению» им знания. «...Человек, — пишет Герцен, — призван не в одну логику — а еще в мир социально-исторический,

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. С. 77.

нравственно-свободный и положительно-деятельный; у него не одна способность отрешающегося пониманья, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своем месте, в своем времени — в этом его всемирное призвание...»[1].

Именно в личности усматривает Герцен то деятельное начало, которое призвано внести мысль в действительность, т. е. преобразовать существующее в соответствии с развивающейся мыслью. «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи»[2].

В статьях «Дилетантизм в науке» в полной мере проявилась ведущая черта философских размышлений Герцена — его внимание к личности, к ее роли в мире. Говоря о необходимости преодолеть разрыв между словом и делом, между мыслью и жизнью, Герцен приходит к выводу о решающей роли личности в этом процессе.

В период написания статей «Дилетантизм в науке», в которых формировалось понимание им философии как знания, призванного служить делу преобразования действительности, а не только объяснения ее, Герцен находился еще под большим влиянием гегелевских идей и гегелевской терминологии. Он стоит еще на идеалистических позициях, рассматривая материю как проявление вечного, бесконечного духа. И даже в чем-то не соглашаясь с Гегелем, и даже критикуя его за идеализм, Герцен под последним имеет в виду признание трансцендентности (потусторонности) духа и вытекающего из него дуализма в понимании духовного и материального. Герцен явно стремится к имманентизму, рассматривая именно разум как развивающееся самопознание в качестве основы для преодоления дуализма, равно как и разрыва между всеобщим и частным, между абсолютным и временным. «...Истинное есть всеобщее, идея, бог, — пишет он, — и притом бог, понятый не jenseitlich[3], не фантастически образно, а в имманенции и присущей ей трансценденции (мир мышления, нравственности, идеи, уничтожающей, снимающей все временное, как трансценденция самой природы и человека)... человек идет к фундаментальному, идет к объективной идее, к абсолютному, к полному самопознанию, знанию истины и действованию, сообразному знанию, т. е. к божественному разуму и божественной воле»[4].

Это высказывание наглядно свидетельствует, что в конце 1842 г. Герцен еще разделяет точку зрения объективного идеализма. Вскоре, однако, он приходит к выводу, что современная философия не дает представления о материи и ее свойствах, и обращает внимание на естествознание, которое, по его мнению, очищает ум от предрассудков и приучает его уважать факты. Но, изучая естественные науки, Герцен убеждается, что натуралисты без знания философии не в состоянии создать полноценную картину мира. Подлинная наука в его представлении — это способность теоретически осмыслить всю совокупность фактов, не теряясь в их изобилии и противоречивости. Опыт, собирание фактов есть только первый шаг в познании, он бессилен без обобщения, без умозрения как высшей, развитой эмпирии. Умозрение, основанное на опыте, — вот, по мнению Герцена, единственно возможный путь познания.

В 1845 г. он начинает публиковать серию статей под названием «Письма об изучении природы», в которых пишет о необходимости для философии опираться на естественные науки, которыми «многое уясняется в вечных вопросах», и одновременно о необходимости философии для наук о природе. Он упрекает философию за притязание на обладание если и не всей истиной, то единственным верным путем к ней. В этом же он обвиняет и естествознание, которое, в свою очередь, не в состоянии понять объективность разума, не обладает должным методом познания, а потому изобретает «свои малень-

---

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. С. 76.
[2] Там же. С. 71.

[3] потусторонние *(нем.)*.
[4] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 2. С. 243.

кие привиденьица» в виде «жизненной силы, эфира, теплотвора, электрической материи», которые не столько объясняют природные явления, сколько уводят от истины. А потому, делает он вывод, «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии»[1].

Вся история философии, по Герцену, свидетельствует о стремлении человечества к истине через преодоление дуализма духа и природы, через уяснение того, что духа вне природы не существует, что сама природа развивается до духа. Древняя философия была односторонней в своей слитности с миром, опираясь на природу; средневековая была односторонней в своей сосредоточенности на духе. Новая философия со времен Декарта и Ф. Бэкона преодолевает дуализм, или разрыв между природой и духом, развивая дух, вечное из временного, из природы.

При всем своем уважении к Гегелю Герцен не столько опирается на него, сколько спорит с его идеализмом и логицизмом. Гегель, пишет он, «приносит все временное, все сущее на жертву мысли и духу; идеализм, в котором он был воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, — и он старается подавить духом, логикою — природу... Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику,* а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»[2]. В письме к Огареву он подчеркивал: «Логика хвастается тем, что она a priori выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику a posteriori», — сказал я в новой статье»[3].

Подвергая критике идеализм за выведение природы из разума, Герцен вместе с тем критикует естествоиспытателей и материалистов за отрыв мышления от природы, за противопоставление его природе как чего-то внешнего ей. Мышление и природа у естествоиспытателей, пишет он, противостоят друг другу как субъект и объект, между которыми нет ничего общего, а между тем «разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе»[4]. Рассмотрение разума как только субъективного, в отличие от объективной природы, мешает естествоиспытателям понять единство человека и природы, понять объективный характер познания, т. е. увидеть в нем процесс, подчиненный всеобщим законам природы. Выступая против идеалистического отождествления духа и природы, Герцен стремится осмыслить идею тождества с позиции реализма и преодолеть разрыв между субъективным и объективным, характерный для материализма XVIII в. «Вообще материалисты, — пишет он, — никак не могли понять объективность разума, и оттого, само собою разумеется, они ложно определяли не только историческое развитие мышления, но и вообще отношение разума к предмету, а с тем вместе и отношение человека к природе. У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом»[5].

Ключом к решению вопроса об отношении мышления к бытию является для Герцена *идея развития.* Те, кто отрывает мышление от природы, подчеркивает он, исходят из идеи, что природа не развивается. Если же рассматривать природу в развитии, т. е. «так, как она есть», то окажется, что «сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития»[6].

Идея развития, так всесторонне и логично разработанная идеализмом, не осознана еще учеными-натуралистами, которые рассматривают природу не в ее развитии, а как механическую совокупность различных объектов, не видя их единства; оттого-то, подчеркивает Герцен, естествоиспытатели, изучая частности, не могут охватить мир в целом. «Каждая отрасль естественных наук, — пишет он, — приводит постоянно к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в природе; что они, несмотря на многостороннее изучение своего предмета, узнали его *почти, но не совсем...*»[7] «...Ни человечества, ни природы нельзя понять мимо

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 3. С. 93.
[2] Там же. С. 119—120.
[3] Там же. Т. 22. С. 219.
[4] Там же. Т. 3. С. 111.
[5] Там же. С. 301.
[6] Там же. С. 126—127.
[7] Там же. С. 95.

исторического развития»[1], — подчеркивает Герцен.

Идея историзма была важным моментом в понимании генезиса человечества и сознания, и все же у Герцена она порой вела к натурализму, к попыткам трактовать сознание человека непосредственно как продукт развития природы. Он отмечал активность сознания в процессе познания, но считал ее внутренне присущим ему свойством. Критерием истинности у него выступает мышление, правда, мышление, освобожденное от личного (субъективного) характера, более того, он говорит, что «истина должна доказываться не одним мышлением, а мышлением и бытием»[2], не выходя, однако, за пределы натурализма.

После отъезда за границу Герцен не создает крупных философских сочинений, сохраняя тем не менее интерес к философским проблемам.

В работе 1847 г. он пишет о том, что сознание, разум не есть результат развития природы, что разума «*нет* ни в природе, ни вне природы»[3], что разум есть результат развития человека. Правда, до 60-х гг. Герцен рассматривает сознчание лишь как свойство мозга, т. е. в известном смысле как природный феномен. Но постепенно он отходит от натуралистических представлений о естественном, природном происхождении сознания и все большее внимание уделяет изучению влияния общества на его формирование и развитие. Эту эволюцию взглядов Герцена можно проследить по письмам его к сыну, образованием которого он постоянно интересовался и делился с ним своими мыслями. Опасаясь, в частности, чрезмерного влияния на философские взгляды сына физиолога К. Фохта, у которого тот учился, Герцен пишет ему о необходимости различать физиологические процессы, происходящие в человеческом организме, и сознание, которое формируется под влиянием общества. Человек, подчеркивает Герцен, не только физическое тело, которое подчиняется общим законам физического мира, он живет в обществе и является существом нравственным, а потому изучать его поведение должна не физиология, а социология, которой предстоит вырвать человека «из анатомического театра, чтобы возвратить его истории»[4], ибо история имеет свои законы. «...Сознание, — пишет он, — является следствием длинного ряда позабытых им <человеком> предшествующих поступков», оно есть в большей мере следствие «человеческого общежития и исторического развития», а не функция организма, как такового. Именно в результате исторического развития человечества, подчеркивает Герцен, формируется нравственная среда, которая обладает «своими началами, своими оценками, своими законами, весьма реальными, хотя и мало поддающимися физиологическим опытам». Она и формирует человеческое «я», которое не может существовать, не чувствуя себя свободным. «Как только человек выходит путем исторической жизни из животного сна, он стремится все больше и больше вступить во владение самим собою. Социальная идея, нравственная идея существуют лишь при условии личной автономии»[5]. Таким образом, Герцен доказывает, что человек с его сознанием есть продукт исторического развития и законы этого развития неподвластны естествознанию, а являются объектом социальной науки. «Общественный человек ускользает от физиологии, — пишет он, — социология же, напротив, овладевает им, как только он выходит из состояния животной жизни»[6]. Эти идеи свидетельствовали о значительном шаге вперед от натурализма к более глубокому пониманию процессов возникновения и развития человеческого сознания.

3. Социальная философия и «русский социализм»

Проблемы социального развития решались Герценом преимущественно в духе идеи социализма, который представлялся ему социальным устройством, гарантирующим свободу всем членам общества, а не только какой-то его части.

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 3. С. 128.
[2] Там же. С. 246.
[3] Там же. Т. 6. С. 36.
[4] Там же. Т. 20, кн. 1. С. 439.
[5] См. там же. С. 439, 441.
[6] Там же. С. 440.

Еще в 1843 г. он отмечал в дневнике, что в общих чертах это должно быть общество, в котором существует общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье, организация работ и «возмездий» (т. е. соответствующей оплаты труда) и право собственности, поставленное на иных началах[1]. При этом Герцен принимал идею государственного регулирования отношений собственности, которое, не уничтожая личной собственности, дает возможность ограничить произвол владельцев средств производства. Но он категорически отрицал коммунизм, рассматривая его как общество совершенно неспособное к развитию, поскольку в нем осуществлено полное равенство, поглощение лица обществом, а следовательно, и лишение его свободы; здесь отсутствует конкуренция, внутренняя борьба, которая только и создает необходимые условия для развития. Именно такой, по мнению Герцена, была крестьянская община на протяжении столетий, что и обусловило отставание русского общества от Западной Европы. Охраняя от внешних опасностей, община держит своих членов «в состоянии постоянного несовершеннолетия и требует от них пассивного послушания. В общине слишком мало движения; она не получает извне никакого толчка, который побуждал бы ее к развитию, — в ней нет конкуренции, нет внутренней борьбы, создающей разнообразие и движение...»[2]. Подавляя личную инициативу, она лишает личность свободы, а вместе с тем и возможности развития.

Как социальный мыслитель он особо подчеркивал, что «свобода лица — величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе»[3].

Герцен сознавал тот факт, что в обществе человек не может быть свободным, не обладая материальной независимостью. Пример западноевропейских стран ясно свидетельствовал о том, что человек не становится свободным в своих поступках даже в обществе, где конституция и законодательство гарантируют каждому свободу распоряжаться собой. Только обладание собственностью делает человека действительно независимым от других людей и даже от государственных учреждений. Поэтому политических свобод недостаточно для обеспечения действительной свободы всех членов общества, необходимы еще и определенные социальные преобразования в духе социалистических идей, чтобы обеспечить свободу всем. «Личности мало прав, — писал Герцен, — ей надобно *обеспечение и воспитание,* чтобы воспользоваться ими. Человек, не имеющий собственности, безличен. Право на ее приобретение несостоятельно. Одна артель может выручить неимущего»[4].

Но частная собственность, обеспечивая свободу лица, неизбежно сосредоточивается в руках немногих, обрекая большую часть населения на отсутствие собственности вообще. Поэтому в качестве единственной гарантии обеспечения личной свободы для всех членов общества Герцен считал общественную собственность. «Мы были глубоко убеждены... — писал он, — что, имея землю и, следственно, избу, что, имея выборное начало и сельское самоуправление, русский человек непременно дойдет *до воли* и превратит насильственную связь с общиной в добровольно соглашенную, в которой личная независимость будет не менее признана круговой поруки»[5].

Попав в Европу, Герцен был подавлен воцарившимся там духом «мещанства», т. е. властью денег, вещей, «самодержавием частной собственности». Стремление к материальным удобствам подавило все высокие порывы, и личность, освободившись от средневекового гнета церкви и цеховых, сословных ограничений, попала в рабство денег. Община же с ее коллективной собственностью на землю и общинным самоуправлением смогла бы, по мнению Герцена, стать основой таких общественных отношений, где эта жажда денег, неограниченный индивидуализм не будут иметь материальной почвы, а следовательно, свобода каждого не будет ограничена наличием частной собственности. Герцен стал идеализировать общинное владение как противо-

[1] См.: *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 2. С. 266.
[2] Там же. Т. 6. С. 204.
[3] Там же. С. 14.

[4] Там же. Т. 19. С. 185.
[5] Там же. С. 190.

вес частной собственности буржуа, которая делала собственника ее рабом, ее заложником, одновременно обрекая на полное отсутствие собственности, на нищету и бесправие большую часть населения.

В таких работах, как «Письма из Франции и Италии», «С того берега», «Россия», «О развитии революционных идей в России», «Русский народ и социализм», «К старому товарищу» и других, статьях, письмах Герцен постоянно обращается к философским проблемам личности, выяснению путей социальных преобразований, условий осуществления социалистических идей.

Уже первые впечатления от Западной Европы привели его к осознанию того факта, что идеалы, которые были выработаны просветителями XVIII в. и которыми вдохновлялись деятели Великой французской революции, не осуществились. А этот факт ставил под сомнение просветительскую уверенность в том, что разум играет решающую роль в истории. В декабре 1847 г. Герцен писал: «...мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслию, теорией... Глубже изучивши революционные вопросы, мы требуем теперь и больше и шире того, что они требовали, а их-то требования остались тою же неприлагаемостью, как были»[1]. Но если идеалы просветителей не осуществились, то как можно быть уверенным, что наши идеалы осуществятся, спрашивает Герцен, «где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?»[2].

Он осознавал не только несостоятельность просветительского воззрения на историю как на процесс осуществления разумных идей, но и недостатки гегелевского представления о прогрессе как логическом развертывании заранее заданных целей. Разум, т. е. историческая необходимость осуществления определенных целей, не доминирует в реальном историческом процессе, утверждал он, «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»[3].

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 6. С. 29.
[2] Там же. С. 27.
[3] Там же. С. 29.

Можно ли из этого делать вывод, что мыслитель перестал верить в разумность истории, в непреложность действия исторических законов, пришел к мысли о господстве в истории случайности?

Некоторые высказывания Герцена действительно можно истолковать как отказ от идеи закономерного развития истории. Так, уже в 1847 г. он пишет: «История импровизируется, редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отопрутся... кто знает?»[4] И в дальнейшем он неоднократно отмечает непредсказуемый характер исторического развития. В работе «Роберт Оуэн» (1860) Герцен утверждает: «Ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду,* куда им укажут, *если это возможно,* т. е. если ничего не мешает... Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих». В истории человек — «разом *лодка, волна и кормчий.* Хоть бы карта была!»[5]. Но в этой же работе Герцен показывает, что для достижения хоть какого-то результата в своей исторической деятельности человек должен «вглядываться в приливы и отливы волн, его несущих, изучать ритм их колебаний», т. е. воля человеческая, ее воздействие на ход истории не безграничны, здесь играет роль, насколько человек познал исторические реалии и как умело он строит свое поведение с учетом обстоятельств.

Отсюда зависимость исторического развития человечества от тысячи условий и человеческой воли вовсе не означает, что в истории господствует только случайность и никакие законы в ней не имеют места. Ведь и в природе закон проявляется по-разному. Но на природу человек привык смотреть как на нечто независимое от него, в истории же он считает себя ее участником, а потому и хозяином. Однако ни в природе, ни в истории человек «не самовластный хозяин». «Человек оттого не оскорбляется непокорностью природы, — пишет Герцен, — что ее самобытность очевидна для него; мы верим в ее действитель-

[4] Там же. С. 32.
[5] Там же. Т. 11. С. 246, 247.

ность, независимую от нас; а в действительность истории, особенно современной, не верим; в истории человеку кажется воля вольная делать что хочет. Все это горькие следы дуализма...»[1] Между тем не только история подчинена определенным закономерностям, но и воля человеческая, которая, казалось бы, настолько свободна, что никакие законы к ней неприложимы, и та в конечном итоге обусловлена историческими условиями и проявляется только в зависимости от обстоятельств. «Хотя воля человеческая не закована в законы математические, однако ж мудрено допустить здесь произвол...»[2], — замечает Герцен. А поскольку проявление законов и их действие зависит от обстоятельств, от сложившихся исторических условий, а также от деятельности людей, то главное свое внимание он обращает на изучение социальных явлений, влияющих на поведение народных масс, на формирование идеалов, от которых зависит поведение этих масс.

Герцен, безусловно, принимает в расчет материальные факторы, влияющие на сознание масс. Экономический быт западноевропейских народов, говорит он, основан на частной собственности, а потому сознание масс пропитано мещанским духом. Русский народ же издавна привык к общинному владению землей. Поэтому идеи общественной собственности близки и понятны ему, и он легче может осуществить социалистические принципы на деле. «У нас право на землю — не утопия, а реальность, бытовой факт, существующий в своей естественной непосредственности и который следует возвести в факт вполне сознательный... Личность, имеющая право на землю, сама становилась крепка земле, крепка общине. Вся задача наша теперь состоит в том, чтоб развить полную свободу лица, не утрачивая общинного владения и самой общины»[3]. Однако русская крестьянская община, несмотря на свои «врожденные» социалистические основы, никогда не сможет развить эти основы без науки, без социалистической мысли. «Задача новой эпохи, в которую мы входим, — писал Герцен, — состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плутая по неизвестным путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности *земля осталась под ногами* и чтобы общинник был совершенно *свободное лицо*»[4].

При определении путей развития России Герцен опирался также и на философское положение о глобальном, едином для всего человечества действии исторических закономерностей. В истории, полагал он, действуют законы, обязательные для всех стран и народов, но в их осуществлении в жизни различных народов наблюдается огромное разнообразие, и не все народы должны полностью повторять все фазы, пройденные ушедшими вперед народами. «Я решительно отрицаю необходимость подобных повторений, — писал Герцен в 1854 г. — Мы можем и должны пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования»[5]. Он подхватывает и развивает мысль Чаадаева о том, что отсталость России может стать ее преимуществом, она сумеет избежать тех негативных моментов, которые сопутствовали движению западного общества вперед. И Герцен ставит вопрос о возможности для России миновать стадию буржуазного развития в том виде, в каком она была в Западной Европе, используя опыт и научные достижения западноевропейских народов. «На это *влияние человека и науки* мы обращаем особенное внимание, оно чрезвычайно важно»[6], — писал он.

Подчеркивание влияния человека и науки на ход исторического процесса характерно для всех этапов развития герценовской мысли. Однако основополагающие идеи о закономерностях исторического процесса претерпели у Герцена довольно существенную эволюцию. Если до середины 50-х гг. он рассматривал человечество как единый организм, в котором

---

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 6. С. 66.
[2] Там же. Т. 1. С. 29.
[3] Там же. Т. 19. С. 186.
[4] Там же. Т. 14. С. 183.
[5] Там же. Т. 12. С. 186.
[6] Там же. Т. 11. С. 252.

постепенно сглаживаются все различия между народами и каждый народ в том или ином виде должен пройти теми же путями исторического развития, какими прошли другие народы, то в 60-е гг. пишет о том, что слово «человечество» «не выражает ничего определенного»[1]. Он высказывает предположение, что разные народы удовлетворяются различными типами социального устройства, в соответствии со своими историческими традициями, привычками, устоявшимся бытом и порожденным им сознанием. Будущее всего человечества, и каждого народа в отдельности, зависит в первую очередь от деятельности людей. «Теперь вы понимаете, от кого и кого зависит будущность людей, народов?» — спрашивает Герцен и отвечает: *«От НАС С ВАМИ, например. Как же после этого нам сложить руки!»*[2]

Вся деятельность Герцена была направлена на пробуждение национального самосознания, на пропаганду тех идей, воплощение которых в жизнь, считал он, создаст социальное устройство, более всего отвечающее представлениям о справедливости и свободе. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей, — писал Герцен. — Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестною нам революцией...»[3]

Несмотря на нерешенность многих вопросов, связанных с проблемами социальной философии, сама постановка их Герценом способствовала дальнейшему развитию русской философии. И не случайно представители самых разных философских течений в России отмечали его выдающуюся роль в постановке наиболее сложных и актуальных для России проблем, особенно подчеркивая его вклад в разработку проблемы свободы личности. «Мировоззрение Герцена в целом — апофеоз личности», — утверждал Г. Г. Шпет, отмечая, что он «вместе со славянофилами заправлял тесто русской философии, — и в нефилософском решении философских проблем («практическое примирение»), и в положительной задаче-дилемме: личность или общество, и в философско-историческом аспекте решения этой проблемы»[4]. А В. Е. Чешихин-Ветринский писал, что «ни в литературе, ни тем более в науке того времени у нас не выступало никого, кто мог бы сколько-нибудь стать наравне с Герценом в этой области общих философских вопросов по широте кругозора, прямоте и бесстрашию выводов»[5]. Можно назвать очень многих русских философов, писателей, общественных деятелей, ученых, которые давали Герцену самую высокую оценку, и это свидетельство того, что его взгляды заслуживают глубокого изучения и в наше время.

4. Философские и социальные воззрения Н. П. Огарева

Николай Платонович Огарев (1813—1877) родился в зажиточной помещичьей семье. На его развитие сильное влияние оказало знакомство с Герценом еще в раннем возрасте, с тех пор они находились в постоянном общении и переписке. 14—15-летними юношами они поклялись пожертвовать жизнью во имя борьбы за свободу и этой клятве оставались верны до конца своих дней.

В 1830 г. Огарев поступил вольным слушателем в Московский университет; как и Герцен, в июле 1834 г. был арестован по делу «О лицах, певших в Москве пасквильные стихи» и в 1835 г. сослан в Пензу под надзор полиции. Здесь он женился на М. Л. Рославлевой, племяннице губернатора, по ходатайству которого ему было разрешено в 1839 г. переехать в Москву. Сразу после оформления наследства Огарев решил постепенно избавляться от своей «крещеной собственности»: он отпустил на волю за небольшой выкуп крестьян самого большого своего села Верхний Белоомут.

В 1841 г. Огарев получил разрешение на шестимесячную поездку за границу «для ле-

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. 11. С. 251.
[2] Там же. С. 253.
[3] Там же. Т. 6. С. 110.

[4] *Шпет Г. Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 53, 75.
[5] *Чешихин-Ветринский В. Е.* Герцен. Спб., 1908. С. 140.

чения», а в 1842 г. добился второго разрешения, которое позволило ему прожить за границей (в Германии, Италии и Франции) до 1846 г. Живя за границей, Огарев из первых рук познакомился с идеями современных западноевропейских философов. Именно в этот период окончательно сформировались его философские взгляды. Во Франции и особенно в Германии его поразила нищета и беззащитность фабричных рабочих. Эта картина социального неравенства, еще более страшного, чем в России, где община помогала выжить и не умереть с голоду даже самым бедным крестьянам, породила у Огарева интерес к общинному устройству.

Вернувшись в Россию, Огарев отменил в оставшейся части своих владений барщину, ввел арендную плату за землю, которую обрабатывали крестьяне, а на барской земле решил организовать фермерское хозяйство с наемным трудом. Все беды русского земледелия Огарев выводил из того факта, что вложенный в хозяйство труд в условиях крепостничества никак не оценивается и потому неэффективен. Он решил, что наемный труд позволит ему организовать рентабельное хозяйство.

В феврале 1850 г. на Огарева, его соседа Тучкова и их друзей Сатина и Селиванова был послан в Петербург донос, в котором они обвинялись в организации «коммунистической секты», «во вредном политическом и противорелигиозном образе мыслей и безнравственных поступках». Всех их арестовали и доставили в Петербург, но полное отсутствие доказательств вынудило шефа жандармов их освободить. Все же за ними был установлен полицейский надзор. Смерть жены в 1853 г. в Париже сделала возможным брак Огарева с Н. А. Тучковой. А смерть Николая I позволила ему хлопотать о заграничном паспорте. В марте 1856 г. Огаревы выехали из России.

Приехав в Лондон, Огарев сразу включился в работу созданной Герценом Вольной русской типографии. На страницах «Колокола» и в различных приложениях к нему в 1857—1867 гг. он опубликовал около 170 публицистических работ, не считая поэтических произведений. Велика была роль Огарева в создании тайных обществ для организации движения за освобождение крестьян с землей в России. Уже с 1857 г. он составил одну из программ такого общества, а в 1861 г. принял участие в образовании тайного общества (первой «Земли и воли»), просуществовавшего с середины 1862 до конца 1864 г. Умер Огарев в Англии (Гринвич). В 1966 г. его прах был перезахоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

Как и для Герцена, философия для Огарева не была самоцелью, он видел в ней средство уяснения общих мировоззренческих вопросов, без чего не может быть ясного понимания целей человеческой деятельности и смысла существования. «Поставить теорию мироздания для человека так же необходимо, как есть»[1], — писал он. Социальные проблемы, стоявшие перед русским обществом и связанные для Огарева прежде всего с отменой крепостного права, требовали осмысления общих вопросов. Если все развитие предопределено какой-то высшей силой — идеей, Богом, фатальной необходимостью, то какова же должна быть роль людей, обладающих волей и желающих бороться за свое будущее? Существует ли вообще свобода воли, или все поступки человека обусловлены обстоятельствами? Если же вообще нет никакой закономерности исторического развития, а все зависит от стечения обстоятельств, от случая, воли монарха, то может ли человек влиять на исторический процесс?

На все эти вопросы Огарев искал ответ в философии. В середине 40-х гг. он пришел к пониманию мира в духе материализма, однако свои философские воззрения предпочитал называть реализмом, ибо, усвоив некоторые диалектические идеи, развитые в немецкой философии, не мог разделять ряда положений механистического материализма XVIII в. Он, например, считал, что вещество и пространство — это понятия, различаемые только с «антропологической точки зрения», ибо не существует пространства без вещества и вещества без пространства, «в действительности же вещество — такой же ряд плоскостей, не имеющих толщины, такой же ряд нулей во все стороны, как и пустота»[2]. Как неразрывно вещество и пространство, так же неотделимо от материи движение, без которого она существо-

---

[1] *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв.: В 2 т. М., 1952—1956. Т. 2. С. 86.

[2] Там же. С. 41.

вать не может. «Движение есть потому, что не быть не может, — писал Огарев. — ...То, что называют косностью, есть только относительное равновесие»[1].

Критикуя кантовское разделение сущности и явления, он отмечал: «Граница совсем не в различии явления и сущности самих вещей; если бы их сущность была в различии явления и сущности и была бы для нас недоступна, то мы не могли бы вывести и этого различия. Дело в том, что сущность явления — в явлении, и антропологические границы разума совсем не в недоступности сущности. Границы — в отношении познающего человека к познаваемому явлению...»[2]

Огарев полагал, что до тех пор, пока остается невыясненным вопрос, как из неорганической природы рождается органическая, а затем и человек с его способностью мыслить, невозможно выйти за пределы дуалистического понимания материи и сознания. Понять же весь процесс развития без изучения естественных наук невозможно. Поэтому, как и Герцен, в 40-е гг. он много внимания уделяет изучению химии, анатомии, физиологии. Но естественные науки были важны Огареву не сами по себе, а как «неизбежное звено в знании, которого цель — мир человеческий». При этом само познание для Огарева было средством решения злободневных практических проблем. Теория сама по себе «весьма мало удовлетворяет и, не переходя в кровь и плоть, т. е. в практику, в твою личную жизнь, сводится на голую абстракцию, за которую я ни копейки не дам»[3], — писал он.

Убедившись с помощью естествознания, что природа предшествует появлению человека с его сознанием, Огарев ищет истоки познания в самой природе. Он пытается найти ответ на вопрос о возникновении сознания в физиологии и даже в химии. Не только явления человеческой жизни, но и общественные явления он склонен был объяснять, прибегая к антропологии и физиологии. «Физиология есть путь к антропологии; она в таком же отношении к антропологии, как анатомия к ней. Физиология берет человека как факт, антропология как движение этого факта в жизни. Пока мы не раскусим антропологии, — писал он Герцену в 1845 г., — мы — слепцы в социальном мире»[4]. Антропологию он рассматривал как такую науку о конкретном человеке, без которой «ни шагу не сделаешь в истории».

Переосмысление взглядов на характер исторических закономерностей происходило у Огарева с неоднократными отступлениями к натурализму. Так, еще в 1867 г. он писал, что, несмотря на различие между материализмом и позитивизмом, развитие того и другого совпадает, поскольку они «ищут основы самой истории рода человеческого в физиологических законах человеческого организма и, пожалуй, в самых механических законах природы»[5]. Но в работах этого периода у него встречаются и высказывания о качественном отличии развития общества от развития природы: «Я не могу согласиться с сравнением зоологического и исторического развития, — пишет он в 1869 г. — Что каждое есть Naturprodukt, об этом, конечно, я спорить не стану; но в каждом из обоих Naturprodukt'ов — свои приемы, свои особенности, своя метода... Разница между общественностью и зоологией — огромная»[6]. Развитие общества от развития природы отличает, по мнению Огарева, то, что в обществе действуют люди, обладающие сознанием. Сознательная деятельность людей тоже подчинена определенным закономерностям, которые все-таки не тождественны природным.

Анализируя исторический процесс, Огарев, как и Герцен, приходит к выводу, что главное в нем — это деятельность людей: «...Обстоятельства делаются людьми, а не сами собою по воле неведомых судеб ...для того, чтоб что-нибудь сделалось, надо, чтоб люди делали»[7]. Люди же руководствуются в своей деятельности идеалами, стремятся к осуществлению определенных целей. «...Идеалы, — подчеркивает он, — составляют всегда цель,

---

[1] *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв. Т. 2. С. 53.

[2] Там же. С. 46—47.

[3] Там же. С. 375, 373.

[4] Там же. С. 362.

[5] Там же. Т. 1. С. 761.

[6] Там же. Т. 2. С. 221.

[7] Там же. Т. 1. С. 394—395.

без которой невозможно никакое движение... Нужда рождает идеалы, и вследствие идеала двигается история»[1]. «Вся история идет этим путем: человечество живет утопией, стремится к мечтательному общественному устройству, а по дороге достигает существенных преобразований»[2]. Уже из этого последнего высказывания видно, что, по мнению Огарева, не все, что происходит в истории, совершается по плану, что история творится сознательно. В доказательство он ссылается, например, на историческое развитие Европы: «...но сказать, чтобы европейское развитие было сознательно и, следственно, разумно (потому что человеческая разумность состоит в сознательном действии по плану), — сказать это было бы безумием»[3]. Как бы ни велика была роль науки в жизни общества, подчеркивал он, «мы не в состоянии своротить ход исторического развития исключительно на научное развитие»[4].

Огарев в большей степени, чем Герцен, обращал внимание на роль материальных, экономических факторов в истории. Он, например, резко выступал против ошибочной точки зрения, согласно которой причину петровских преобразований, видели только в личной воле Петра I, в его желании подражать Европе, а причину восстания декабристов — в стремлении подражать немецким тайным обществам. «Пора бы изменить эту пошлую точку зрения на исторические происшествия, — писал он. — Таким образом, можно сказать, что Петр Великий только из подражания вводил в Россию европейскую индустрию; но дело в том, что в России была потребность новой промышленной деятельности»[5]. Движение декабристов Огарев тоже связывал с необходимостью решить возникшие в русском обществе противоречия социально-экономического развития. Все движение середины XIX в. в России за освобождение крестьян Огарев объяснял не этическими причинами, не позорностью сохранения рабства в век просвещения и культурного прогресса, а в первую очередь экономическими обстоятельствами. «Не стану говорить о грязи мелких помещичьих притеснений, в которой душно жить крепостному человеку, — писал он в 1856 г., — реформа необходима по самым простым экономическим условиям». «...Крепостное состояние мешало развитию промышленности»[6]. Эти слова Огарева показывают, что, хотя он и считал необходимым просвещение, распространение знаний в народе, глубинные причины изменения его положения он усматривал в экономических интересах.

При этом философ распространял влияние экономики на все общественные отношения (социальные, политические, религиозные и т. д.) и считал, что все «вопросы этого порядка разрешаются только по их зависимости от экономических оснований»[7].

Он писал: «...наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества»[8].

Новое в жизни, писал Огарев, может победить только в том случае, если на его стороне материальная сила, если большинство народа желает осуществления нового. Почему не мог осуществиться заговор Бабефа? Потому, что французская жизнь не имела материальной почвы для социалистического переворота, отвечал он. «Не будь Бабеф с товарищами — идеалисты, они, прежде чем верить в успех дела ...поискали бы в общественной жизни Франции оснований, которых последствия могли бы совпадать с их социализмом»[9].

Как и Герцен, Огарев был убежден, что в России социалистические идеи имеют более прочную почву, чем в Западной Европе. Этой почвой, по его мнению, является крестьянская община, которая основана на обществен-

[1] *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв. Т. 1. С. 192.
[2] Там же. С. 371—372.
[3] Там же. С. 329.
[4] Там же. Т. 2. С. 217.
[5] Там же. Т. 1. С. 215.
[6] Там же. С. 109, 663.
[7] Там же. С. 721.
[8] Там же. Т. 2. С. 199.
[9] Там же. Т. 1. С. 705.

ной собственности на землю и имеет глубокие традиции общинного самоуправления. Ему представлялось, что русские крестьяне, не знающие частного землевладения, стихийно влекутся к социализму, как наиболее справедливому общественному устройству. Городской же пролетариат не имеет никакой собственности, т. е. не имеет материальной основы для переустройства общества на социалистических принципах. В 1866 г. он писал: «Я боюсь встретить в наших социалистах выставление вперед исключительно городского образованного пролетариата и приведение его в центр всех социальных стремлений, в особого рода сословие, при чем можно только достигнуть до ассоциации, не имеющей вещественной опоры, и до невозможной борьбы со всеми направлениями других сильно поставленных городских сословий. И это в то время, когда в России существует историческое основание сельского строя, стоящего на общинном владении почвы, — строя, к которому должен примыкать образованный городской пролетариат, образованное меньшинство»[1].

В 50-е гг., приступив к пропаганде освобождения крестьян, Огарев еще не представлял себе ясно значения политических перемен. Ему казалось, что все дело заключается только в перемене экономических отношений — освобождении крестьян и передаче им земли при сохранении общинного землевладения и самоуправления. В 1857 г. он писал: «...перемена лежит в экономических данных государства, какое бы правительство ни было... Дело не в перемене правительства, а в перемене, которая улучшила бы положение людей»[2]. Но постепенно Огарев начинает осознавать всю сложность социальных преобразований. Ведь еще в 1847 г. он увидел, что «наша община есть равенство рабства. Мир (мирское управление)... есть выражение зависти всех против одного, общины против лица»[3]. Он видит, что коллективная собственность сама по себе не делает человека свободным в общине, поэтому задача в том, чтобы «сохранить при высочайшем развитии общественности полную свободу индивидуальную». «Сочетать эгоизм с самопожертвованием, вот в чем дело; вот к чему должно стремиться общественное устройство»[4].

Но каковы должны быть конкретные условия, гарантирующие личную свободу в том случае, когда общественные интересы должны пользоваться приоритетом, Огарев ясно себе не представляет. Он подчеркивает, что без свободного развития личности невозможен никакой прогресс человечества, поэтому общинное устройство должно быть обусловлено такими нормами, которые гарантировали бы свободу личности от подавления ее в общине. Если «погубить *свободу,* т. е. личность, в общине, т. е. *коллективности* (пожалуй, назовем: социализме)», считает философ, то общество опять придет «к повторению старых устройств», т. е. к деспотизму[5].

Если сформулировать самые характерные черты социальных воззрений Огарева, то можно выделить две главные. Во-первых, это убежденность в том, что именно исторические потребности народных масс ведут к изменению форм социальной действительности. Образованные слои общества в лице научной элиты лишь изучают, осмысливают их. И, во-вторых, вера в то, что никакое движение вперед, никакой исторический прогресс невозможен без свободы личности. Основная роль науки должна заключаться в разработке таких форм социальной жизни, при которых коллектив не мог бы подавлять личность, лишать ее свободы творчества.

В отличие от Герцена, который порой преувеличивал роль науки в определении путей исторического развития, Огарев больше полагался на стихийное народное творчество и начала будущего общественного устройства искал в тех формах, которые слагаются под влиянием традиций, быта, привычек народных масс.

---

[1] *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв. Т. 1. С. 715.

[2] Там же. С. 197.

[3] Там же. Т. 2. С. 9.

[4] Там же. С. 288.

[5] См. там же. С. 195.

Глава VI

Антропологический принцип Н. Г. Чернышевского

Н. Г. Чернышевский относится к числу тех немногих в XIX в. русских мыслителей, которых с полным правом можно назвать политическими философами. Он был хорошо знаком с предшествующей историей мышления, умел критически рассматривать проблемы в том виде, какой они приобрели в ходе развития теоретической (философской) мысли до него. Вместе с тем его мировоззрение представляет собой специфическое видение современной ему действительности и исторических перспектив.

Подобно многим русским мыслителям, Чернышевский не строит философской системы в собственном смысле, не разрабатывает специально таких разделов философского знания, как теория познания, учение о методе, онтология и т. п., хотя и касается их в связи с анализом проблем человека, политической экономии, политики, истории, литературоведения и т. д. Предмет его теоретических интересов иной — действительность, взятая под углом зрения соответствия (или несоответствия) «натуре человека», или, если иметь в виду методологический аспект его учения, «антропологическому принципу в философии». Как политический философ, он был мыслителем, объединявшим в себе функции знатока философии, ученого в широком смысле и одновременно политика, стремившегося сформулировать определенные принципы-нормы, которые помогли бы российскому обществу выработать недостающие ему политические знания или, по крайней мере, восполнить их нехватку.

Антропологический принцип Чернышевского — это прежде всего принцип должного в его философии, исходя из которого оценивается действительность. В. В. Зеньковский отмечал доминирование в духовных исканиях русских мыслителей антропологической, моральной установки, своеобразного панантропологизма, «панморализма», который роднит совершенно разных (порой противоположных) отечественных философов[1]. Фиксируя, каждый по-своему, расхождение реального бытия и сферы ценностей, русские мыслители остаются в большинстве своем на уровне этического сознания, хотя ищут разрешения указанной дилеммы на разных путях. Одни (Хомяков, Киреевский, Соловьев, Леонтьев) развертывают антропоцентризм из сферы этики в план метафизики, другие, как Чернышевский, Лавров, Михайловский, доказывают нераздельность теоретического и ценностного (политико-философского — в случае с Чернышевским) подхода к пониманию бытия.

Чернышевскому не повезло с интерпретацией его творчества. Взгляды мыслителя, оказавшего большое влияние на умственную жизнь России (пик влияния его идей приходится на середину 60-х — 70-е гг. XIX в.), неизменно оказывались включенными в борьбу партий, направлений, а его творчество оценивалось, как правило, исключительно с партийно-политической точки зрения. Вот почему для одних он был великим мыслителем, родоначальником (вместе с Герценом) социалистической традиции в России, революционным демократом, для других — вульгарным материалистом, атеистом, предтечей большевизма и т. п.

Надо сказать, что сам Чернышевский сделал тоже немало для затемнения смысла собственного интеллектуального творчества. Свои концепции он рассматривал прежде всего как средство борьбы за формирование отечественного демократического сознания, за распространение идей, которые, как он надеялся, хотя бы в будущем объединят интеллигенцию с «простолюдинами». Правильному пониманию взглядов Чернышевского в какой-то мере препятствует и то, что развиваемые идеи он редко излагал в систематизированной форме, они разбросаны по статьям, рецензиям, написанным по самым разным поводам, искажены необходимостью считаться с цензурой. Его творческой манере присущи движение мысли в разных, не совпадающих между собой плоскостях, несоотнесенность положений друг с другом, бьющая в глаза противоречивость, озадачивающая последователей.

---

[1] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 16.

1. Вехи жизненного и творческого пути

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) родился в Саратове в семье священника. По окончании духовного училища он был принят в 1846 г. на философский (впоследствии — историко-филологический) факультет Петербургского университета. Помимо университетских курсов Чернышевский в это время изучает современную русскую и западноевропейскую литературу, историю, философию, политическую экономию. Особое внимание он уделяет трудам В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Общается Чернышевский также с петрашевцами, в частности с А. В. Ханыковым, который знакомит его с учением социалиста Ш. Фурье. Л. Блан, П. Ж. Прудон, А. Смит, Д. Рикардо, Гегель, Л. Фейербах — вот неполный перечень авторов, с трудами которых он знакомится в университетские годы. Именно в этот период он становится, по его собственному выражению, «партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев, монтаньяр»[1].

Гражданская казнь петрашевцев (22 декабря 1849 г.), судя по его дневнику, вызвала у Чернышевского ненависть к царскому правительству. Он приходит к выводу о необходимости уничтожения царской монархии. Вместо монархии, полагает он, в России следует установить демократическую республику, власть должна перейти в руки трудящихся. «Вот мой образ мысли о России: неодолимое ожидание близкой революции и жажда ее, хоть я и знаю, что долго, может быть, весьма долго, из этого ничего не выйдет хорошего, что, может быть, надолго только увеличатся угнетения и т. д. — что нужды? Человек, не ослепленный идеализациею, умеющий судить о будущем по прошлому и благословляющий известные эпохи прошедшего, несмотря на все зло, какое сначала принесли они, не может устрашиться этого; он знает, что иного и нельзя ожидать от людей, что мирное, тихое развитие невозможно»[2].

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1939—1950. Т. 1. С. 122.

[2] Там же. С. 356—357.

В этой пространной выдержке из дневника Чернышевского заметны, с одной стороны, нетерпение, жажда развязки (в мае 1850 г. молодой Чернышевский обдумывает даже план подготовки народного восстания, мечтает о печатном станке, чтобы выпускать революционные прокламации); с другой — впоследствии развитое, упроченное нежелание идеализировать революцию.

После недолгого периода работы в Саратове (1851—1853) Чернышевский переезжает в Петербург, где поступает учителем во второй кадетский корпус, но вскоре подает в отставку. На этом заканчивается его педагогическая карьера. Некоторое время Чернышевский сотрудничает в «Санкт-Петербургских ведомостях» и «Отечественных записках», но затем переходит в некрасовский журнал «Современник». Когда в 1856 г. Н. А. Некрасов уехал за границу, Чернышевский становится фактически единоличным руководителем журнала. В «Современнике» были напечатаны основные его работы: «Очерки гоголевского периода русской литературы», «Лессинг», «Экономическая деятельность и законодательство», «Капитал и труд», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Антропологический принцип в философии», цикл статей по политике, «Письма без адреса» и др. Влияние «Современника» благодаря прежде всего Чернышевскому заметно растет. Он становится признанным главой демократических кругов в России.

Брожение общества после опубликования царского манифеста от 19 февраля 1861 г. пробуждает у русских демократов надежды на близкую революционную развязку кризиса. В Петербурге появляются революционные прокламации. Впрочем, реализм, свойственный мыслителю в оценке любых политических ситуаций, не позволял ему заноситься в мечтаниях: забитость, темнота, отсталость русского крестьянства были слишком велики, чтобы надеяться на революционный взрыв.

После некоторого замешательства царское правительство перешло в наступление. В июне 1862 г. был приостановлен выход журналов «Современник» и «Русское слово». В июле были арестованы Чернышевский, Н. А. Серно-Соловьевич, Д. И. Писарев, а позже — Н. В. Шелгунов. Чернышевского заключили

в Алексеевский равелин Петропавловской крепости. В руках следствия не было фактических материалов для законного осуждения публициста, однако правительство не остановилось перед беззаконием. В 1864 г. Чернышевский был приговорен к семи годам каторжных работ и к бессрочному поселению в Сибири. Находясь в заключении, он написал роман «Что делать?», а также повесть «Алферьев», переводил «Всеобщую историю» Ф. Х. Шлоссера и др.

Из всех этих работ наиболее известен роман «Что делать?». Начав с невинного семейного сюжета, писатель искусно ведет читателя к важнейшим «политическим вопросам»: формированию «новых людей», проблеме социалистического переустройства общества, созданию действенной организации, способной возглавить борьбу за новую жизнь, и т. д. Важной заслугой писателя было создание образа Рахметова — бескорыстного, непреклонного, преданного делу народа профессионального революционера, противопоставленного как беспочвенным мечтателям-энтузиастам, так и приземленным дельцам от революции.

Публикация в «Современнике» романа (март—май 1863) была последним актом активной общественной деятельности вождя разночинцев. 19 мая 1864 г. писатель подвергся унизительному обряду гражданской казни, а затем был сослан в Сибирь, сначала на Нерчинские рудники, а потом в Вилюйск. Девятнадцать лет провел Чернышевский в Сибири. И здесь он продолжал писать. До нас дошли написанные им в сибирский период роман «Пролог», философские письма к сыновьям конца 70-х гг. и др. Власти предлагали Чернышевскому подать царю прошение о помиловании. Однако Чернышевский не пошел на это. «Мне кажется, — сказал он, — что я сослан только потому, что моя голова и голова шефа жандармов Шувалова устроена на разный манер, — а об этом разве можно просить помилования?!»[1] Но его силы уже угасали. Переведенный под надзор полиции в Астрахань больной Чернышевский не участвует в общественной деятельности. Из философских работ этого периода следует отметить статью «Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь». Незадолго до смерти ему разрешили поселиться в Саратове.

2. Основы философского мировоззрения

Философская позиция Н. Г. Чернышевского может быть понята только в контексте всей европейской интеллектуальной традиции, включая немецкую классическую философию (Гегель, Фейербах), английскую политическую экономию (Рикардо, Милль и др.), французский и английский утопический социализм (Р. Оуэн, Ш. Фурье). Вместе с тем Чернышевский был прежде всего русским мыслителем. В его творчестве легко просматривается содержание, связанное с темой России как специфической исторической реальности, отличной от Запада, напряженные раздумья над историческими судьбами отечества. Вслед за П. Я. Чаадаевым, А. И. Герценом и др. Чернышевский стремился увидеть будущее России через судьбы европейской цивилизации, наметить пути, по которым пойдет преобразование российского общества.

Центральным принципом всего философского мировоззрения Чернышевского является антропологизм, напряженный интерес к человеческому началу социальной жизни, политики, власти. Автор «Антропологического принципа в философии» и «Что делать?» ищет в человеке интегрирующее начало нравственного и социального обновления России. «Разумный эгоист», «новые люди» — это нечто большее, чем просто революционеры, они представляют собой кокон, внутри которого, по его мнению, должно вызреть добровольное общежитие свободных и равных людей. Надо ли удивляться, что обоснование этого человеческого начала в царской России носило большей частью утопический характер. Утопический, но не иллюзорный, что доказало последующее развитие событий в стране, история освободительного движения.

Итак, человеческое начало — ключ к пониманию мысли Чернышевского, включая

[1] Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Саратов, 1959. Т. 2. С. 196.

философию. Но чтобы войти в проблемное поле его мировоззрения, необходимо пояснить, хотя бы кратко, какую роль играл антропологический принцип в философии Фейербаха, а затем Чернышевского. Это тем более важно сделать, что антропологизм Фейербаха — Чернышевского рассматривался в нашей историко-философской литературе прежде всего, а порой и исключительно, с точки зрения его ограниченности по сравнению с материализмом Маркса и Энгельса. Как правило, воспроизводилась (и абсолютизировалась) оценка Фейербаха и его философии, данная Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

Без сомнения, стихия истории оказалась вне поля зрения Фейербаха, не понял он и революции 1848—1849 гг., что существенно ограничило горизонты его социальной философии. У Чернышевского же события этого периода, циклы преобразования: революции — либеральные реформы — реакционные откаты — находятся в центре внимания. Опыт Западной Европы для Чернышевского не просто пример, а идейная подготовка людей, деятелей, способных ориентироваться в грядущем. Но так или иначе, если иметь в виду философию, оба мыслителя стоят на почве антропологического материализма.

Много позже, в конце жизни, Чернышевский признавался, что знал «когда-то Фейербаха чуть не наизусть». Фейербах для него «отец новой философии», система которого имеет чисто научный характер[1]. Даже в 80-х гг. XIX в. он готов считать философию Фейербаха «лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой любознательности...»[2].

На первый взгляд кажется, что с философской позицией Чернышевского познакомиться просто — достаточно прочитать его статью «Антропологический принцип в философии». Но указанный принцип, как он сформулирован Чернышевским в статье, не выражает полностью существа его философских взглядов. В ней он прежде всего опровергает дуализм природы и человека с точки зрения философии материализма и достижений естествознания. Тем самым Чернышевский оттеняет не специфику антропологизма как подхода к явлениям, а то общее, что объединяло антропологический материализм с предшествующей материалистической философией, в первую очередь с философией французских материалистов XVIII в. Однако роль фейербаховского антропологизма заключалась не в привлечении новых естественно-научных данных для доказательства материалистического тезиса о единстве природы и человека, а в обогащении материализма рядом достижений классической немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Фейербах делает шаг вперед в том смысле, что ставит «человеческое» в основу своего понимания мира. Для него «человеческое существо не есть больше особое, субъективное существо, но существо универсальное, так как предметом познавательного стремления человека является вселенная, а ведь только существо *космополитическое* может сделать космос своим предметом»[3]. Иными словами, Фейербах поставил человека в центр понимания мира, как природного, так и исторического, в центр всякой философии, которая стремится постичь действительность с помощью разума.

Антропологический принцип, т. е. понимание человека как исходного пункта анализа, как критерия оценки сущего, выступает у Чернышевского лейтмотивом уже в его магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855), затем «Авторецензии» на нее. Отмечая, что Гегель не признавал прекрасного в действительности, Чернышевский подчеркивает, что из понятий, развиваемых им в диссертации, «следует, напротив, что прекрасное и возвышенное действительно существуют в природе и человеческой жизни». Но существуют они не сами по себе, а в связи с человеком: «...наслаждение теми или другими предметами, имеющими в себе эти качества, непосредственно зависит от понятий наслаждающегося человека: прекрасно то, в чем мы видим жизнь, сообразную с *нашими* понятиями о

---

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 11. С. 209.

[2] Там же. Т. 2. С. 125.

[3] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 95.

жизни, возвышенно то, что гораздо больше предметов, с которыми сравниваем его *мы*. Таким образом, объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениями человека»[1].

В нашей литературе немало писали о глубоком понимании Чернышевским гегелевской диалектики, что якобы принципиально отличало его от Фейербаха. Слов нет, знакомство с трудами Гегеля не прошло даром для Чернышевского, обогатив его высокой по тому времени культурой мышления. Но, как и Фейербах, он не смог оценить по достоинству гегелевской диалектики. Несмотря на то что он верно схватил общий характер философского учения о развитии (ср.: философия обязана Шеллингу и Гегелю «раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития»[2]) и оставил нам образцы диалектического анализа конкретных ситуаций, диалектика в ее гегелевском понимании и как наука о мышлении, как теория познания и логика в общем и целом оказалась вне сферы его теоретических интересов. Сущность диалектического метода мышления заключалась для него в том, что «мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений»[3].

Вслед за Герценом Чернышевский разводит «принципы», «общие идеи» гегелевской философии, с одной стороны, и «фальшивое содержание, приплетенное к ним», — с другой. Какие же «принципы» подразумевались им?

Прежде всего это принцип единства законов природы — стремление видеть во всей природе «существенное тожество законов, только принимающих различные формы в различных царствах природы»[4]. Далее — принцип признания истины в качестве «верховной цели мышления» и отрицания соответственно «субъективного мышления». Наконец, философия обязана Гегелю принципом конкретности истины («...каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует»[5]). Правда, все эти принципы носят, по мнению Чернышевского, не только философский характер. Современным естествознанием они доказываются «посредством самого точного анализа фактов»[6]. Но исторически именно немецкая идеалистическая философия, прежде всего Гегель, позволила науке обнять мир «сетью систематического единства», увидеть «в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории со своим собственным законом диалектического развития...»[7].

Развитие немецкой философии, по мнению Чернышевского, завершилось творчеством Фейербаха. Философия тогда «сбросила свою прежнюю схоластическую форму метафизической трансцендентальности и, признав тождество своих результатов с учением естественных наук, слилась с общей теориею естествоведения и антропологиею»[8].

Что касается понимания природы сознания (и познания), здесь проявляется двойственный характер антропологизма: в одних случаях антропологический принцип сводится к установлению связи сознания с человеческим организмом в его целостности, т. е. почти не отличается от натуралистической трактовки сознания, в других — тот же антропологизм означает истолкование человеческого мышления в качестве явления, уходящего своими корнями в определенную социальную сферу. Соответственно этому антропологизм сочетается порой — с теорией познания, которая еще не постигла соотнесенности нашего мышления с историческим бытием, а порой — с постановкой вопроса, ка-

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 2. С. 115.
[2] Там же. Т. 5. С. 363.
[3] Там же. Т. 3. С. 207.
[4] Там же. Т. 16. С. 174.
[5] Там же. Т. 3. С. 208.
[6] Там же. Т. 7. С. 254.
[7] Там же. Т. 3. С. 208.
[8] Там же. С. 179.

кая же общественная позиция оптимальна для постижения истины.

Ставя проблему таким образом, Чернышевский далеко не решает ее, однако перед ним открывается более широкая перспектива осмысления гносеологических проблем в свете их социальной обусловленности. В частности, сознание оказывается истинным или неистинным перед лицом не абсолютного и неизменного бытия, а исторически изменяющейся действительности. Проблема, следовательно, заключается в том, чтобы установить, какие идеи данной эпохи являются подлинными и почему, и тем самым отделить их от идей ложных. При этом ложным является то сознание, которое по типу своей ориентации отстает от новой действительности, заслоняет ее с помощью устаревших категорий и ходов мышления.

К гносеологической проблематике Чернышевский непосредственно обращается в 70—80-х гг. XIX в. в связи с распространением в среде естествоиспытателей агностицизма. Сначала в сибирских письмах к сыновьям, а затем в предисловии к 3-му изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» он резко выступает против естествоиспытателей, утверждавших, что «предметы действительно существующие... не познаваемы для нас», «что и самые законы мышления имеют лишь субъективное значение, что в действительности нет ничего такого, что представляется нам связью причины с действием, потому что нет ни предыдущего, ни последующего, нет ни целого, ни частей, и так далее и так далее»[1]. Это, вне сомнения, материалистическая позиция. Аргументация Чернышевского — его защита объективности познания, противопоставление точки зрения естествознания агностицизму и т. п. — идет в целом по линии традиционного материализма, не учитывающего тот диапазон проблем, с которыми столкнулась наука и философия во второй половине XIX в. Когда речь идет об исследовании специфики сознания, апелляция к факту зависимости человеческих знаний от человеческой природы, как таковой, мало что дает.

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 2. С. 125.

3. Учение о человеке и обществе

Связь между антропологизмом Фейербаха и учением о человеке Чернышевского вряд ли следует упрощать, делать односторонней и прямолинейной. Дело в том, что воздействие Фейербаха на русскую демократическую мысль, на Чернышевского в частности, совершалось в рамках сложного интеллектуального процесса. Имеется в виду не только роль, которую в мировоззрении Чернышевского сыграли идеи социализма, но прежде всего влияние политической экономии — науки, которая, по выражению итальянского историка Дж. Берти, «придала проблемам политического устройства новое социальное значение»[2]. Благодаря социализму и политэкономии проблемы, касающиеся труда и положения «простолюдинов», выходят у Чернышевского в его учении о человеке на первый план, более того, шаг за шагом грядущая судьба «народного элемента» начинает определять его идейное творчество.

Надо подчеркнуть вместе с тем, что для самого мыслителя его эволюция от просветительства (в духе XVIII в.) к народничеству, точнее, к пониманию трудящихся как фактора, преобразующего общество, выступает в виде развития фейербаховского антропологизма и материализма. Фейербах, по его мнению, не успел разработать «сообразно с основными научными идеями» ряд важных проблем. «Преимущественно должно сказать это о практических вопросах, порождаемых материальной стороною человеческой жизни»[3]. Однако усилиями таких мыслителей, как Сен-Симон, Фурье, Оуэн и др., односторонность науки о человеке, считает Чернышевский, была преодолена: «Материальные и нравственные условия человеческой жизни и человеческие законы, управляющие общественным бытом, были исследованы с целью определить степень их соответственности с требованиями человеческой природы и найти вы-

[2] *Берти Дж.* Демократы и социалисты в период Рисорджименто. М., 1965. С. 11.

[3] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 3. С. 180.

ход из житейских противоречий, встречаемых на каждом шагу, и получены довольно точные решения важнейших вопросов жизни»[1].

Таким образом, стоя на позициях антропологизма, считающего, что человек, познав самого себя, становится мерилом всех жизненных отношений, которым он дает оценку сообразно своей сущности, Чернышевский сделал выводы, которые не сделал Фейербах. Антропологическим принципом, считал он, можно объяснить все реальности, связанные с человеком: экономическую жизнь, стимулы деятельности людей, мир ценностей, устремления в области политики и духа и т. п.

«Я», согласно Чернышевскому, не только человек, но и его жизнь, его нужды. Тем самым в сферу анализа включалось огромное множество явлений — «экономический быт», политика, события истории, социальная борьба.

Чернышевский не знал Маркса, заменившего принцип «человека вообще» в объяснении общества идеей классовой борьбы пролетариата, а когда в ссылке немного узнал о Марксе, то не понял и не принял его идей. Осознавая важность «борьбы сословий» в объяснении истории, прошлой и современной, он все-таки остается на точке зрения «человека вообще». Пафосом его теории являлось не исследование историко-экономического процесса, необходимым продуктом которого были буржуазия и пролетариат с их взаимной борьбой, и даже не поиск разрешения противоречий антагонистических классов на почве данного (буржуазного, полубуржуазного) общества. Свою главную теоретическую задачу мыслитель видел в полном согласии с антропологическим принципом в преодолении «односторонности» воззрения на человека и общество, связанной с недооценкой роли «материальных условий быта», в доказательстве того тезиса, что необходимо «присоединение к политическому и умственному элементам народной жизни натурного элемента»[2], наконец, в определении условий «нормального экономического порядка». Что же касается конкретных путей и средств преобразования общества в «нормальное», соответствующее «человеческой натуре», то они, согласно Чернышевскому, целиком зависят от обстоятельств, которые «имеют характер временный и местный, разнородный и переменчивый»[3].

Вслед за французскими просветителями Чернышевский рассматривает человека (индивида) как существо, несущее все необходимые свойства, присущие обществу и истории в целом, как своего рода «кирпичик», атом общественного здания. Именно поэтому социально и исторически необходимое, должное в широком политико-моральном смысле выступает для этого индивида как его же собственный, «естественный» или «разумный», интерес. Отсюда политически-должное и индивидуально-выгодное, нравственно достойное, значимое и общеполезное в принципе совпадают, речь может идти только о введении «разумных законов», которые будут предопределять общий характер деятельности людей. Законодатель в конечном счете определяет, что является «полезным» для всех и что перестает быть таковым, побуждая людей с помощью средств наказания и поощрения следовать общественным требованиям.

Категория «натура человека» необходима ему, чтобы ухватить объективную механику поведения людей в обществе. От человека бессмысленно требовать что-либо в качестве только должного: во всех своих поступках он не свободен, а подчинен естественной необходимости, прежде всего воздействию интереса, «расчету пользы». И если результатом этого интереса является дурное общество, то виновны в конечном счете неблагоприятные обстоятельства и законы, а не сам человек, как таковой.

Еще в середине 50-х гг. XIX в. Чернышевский рассматривал предстоящие изменения как общее дело всех без исключения сил, озабоченных судьбами страны. Он полагал, что польза выдвигаемых им планов преобразования слишком очевидна, чтобы единство мыслящих людей нарушили какие-либо посторонние соображения, что идеи «национального интереса», «государственной пользы» сами по себе заключают великую силу убеждения и пропаганды.

---

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 3. С. 180.

[2] Там же. С. 364.

[3] Там же. Т. 7. С. 14.

Чернышевский, разумеется, знал, что «обыкновенный путь» к изменению гражданских учреждений нации лежит через «исторические события» (войны, революции), как это происходило, например, в Англии и Франции. «Но этот способ слишком дорого обходится государству, и счастлива нация, когда прозорливость ее законодателя предупреждает ход событий»[1]. Один из примеров такого развития — Германия. «В половине XVIII века немцы, во всех отношениях, были двумя веками позади англичан и французов, — пишет Чернышевский в статье «Лессинг» (1856), — в начале XIX века они во многих отношениях стояли уже выше всех народов». И все это, по его мнению, совершилось благодаря немецкой литературе, которая без всякой посторонней помощи, наперекор всем препятствиям дала немецкому народу «сознание о национальном единстве», пробудила в нем «энергические стремления, благородную уверенность в своих силах»[2]. Разумеется, Чернышевский понимал, что историческое движение Германии в конечном счете было обусловлено общим ходом европейских событий: Германия пробудилась от «своей нелепой и тяжелой летаргии» благодаря экономическому и политическому воздействию на нее более передовых Англии и Франции. Но это обстоятельство, по Чернышевскому, не опровергает, а, напротив, усиливает значение немецкого опыта для России. Оно показывает русскому народу пути ускорения своего развития в XIX в. «при помощи уроков и истин, выработанных жизнью собратий...»[3].

Изменения во взглядах мыслителя относятся к 1858 г. (см. Предисловие к «Истории XVIII века» Шлоссера). Именно тогда Чернышевский перестает верить в «героев добра и правды», сотканных, как он выражается, из «риторских фраз или идеальных увлечений», и признает «людей простых и честных, темных и скромных» «истинно полезными двигателями истории»[4].

Чернышевский начинает осознавать, что вывести определенную политико-моральную позицию индивида непосредственно из извечной и постоянной «человеческой натуры» не так-то просто. Разница в интересах людей, прежде всего материальных, оказалась неизмеримо более существенным фактором поведения людей, нежели первоначально он себе это представлял. По своим интересам, считал он, современное ему общество расколото на две части: «...одна живет чужим трудом, другая своим собственным; первая благоденствует, вторая терпит нужду». Интерес одних заключается в том, чтобы сохранить нынешнее положение вещей, интерес других состоит, напротив, в его изменении. «Это разделение общества, основанное на материальных интересах, отражается и в политической деятельности»[5].

Отсюда напрашивается вывод, что «разумное законодательство» зависит не просто от желания законодателя, а прежде всего от наличия политической воли в обществе, способной преодолеть узкокорыстные интересы «господствующего сословия», среди которых экономический интерес играет главную роль. Чернышевский и теперь не думает отказываться от точки зрения антропологизма, но природа человеческих интересов осознается поиному. Старое воззрение на «жизнь отдельного человека» и соответственно «на жизнь рода человеческого» уже не устраивает мыслителя, потому что в нем чрезмерно большое значение придавалось «отвлеченной морали и односторонней психологии». (Заметим, что и Фейербах в своем учении о человеке также злоупотреблял «отвлеченной моралью».) В жизни же человека, доказывает Чернышевский, чрезвычайно важную роль играет «материальный быт» («жилища, пища, средства добывания тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби»). Этот, как он выражается, «натурный элемент» жизни должен занять подобающее место в учении о человеке.

Таким образом, «натура человека» фиксируется Чернышевским уже не столько в биологических, сколько в социальных категориях, подытоживаемых прежде всего в политической экономии и в политической науке. При-

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 4. С. 495.

[2] Там же. С. 7.

[3] Там же. С. 65.

[4] Там же. Т. 5. С. 176.

[5] Там же. Т. 6. С. 337.

знается фактически, что «натура человека» находится не внутри индивида, как такового, а в единстве с природными и социальными силами, без которых она не существует и существовать не может. Первоначальные границы антропологического учения раздвигаются: оно должно не только ответить на вопрос, что такое «человек вообще», но и определить условия, которые бы обеспечивали присвоение индивидом его собственных жизненных сил, т. е. обнаружить такие общие условия, при которых материальные силы дополняли бы личность каждого.

Как и раньше, Чернышевский убежден, что «по сущности своей природы человек есть существо стройное и согласное в своих частях»[1]. Однако его «натура» искажается под влиянием «противных потребностям человека условий внешней природы». Коренной источник неблагоприятного влияния — «недостаточность средств к удовлетворению потребностей» — носит экономический характер, а потому и «самые действительные средства» против такого влияния нужно искать в экономической же сфере. Перестроив «экономический быт» на началах, открытых современной наукой, люди добьются соответствия внешних условий интересам индивидов. Таким образом, главный вопрос антропологии Чернышевского: «Не могут ли быть отношения между людьми устроены так, чтобы соответствовать потребностям человеческой натуры»[2] — вел непосредственно к поиску путей и средств переустройства этих отношений, т. е. к разработке начал политической философии.

И все же, оставаясь в пределах антропологического миросозерцания, Чернышевский продолжает рассматривать общество («материальные и нравственные условия человеческой жизни») скорее как среду существования субъекта («человека вообще»). «Человек вообще» является в его учении первичным и исходным. Значимость той или иной общественной формы определяется не характером объективного исторического процесса, а тем, какие возможности она дает индивиду для реализации изначальных стремлений его «натуры». Как видим, субъективная критика капитализма, которую впоследствии разовьют народники, в потенции уже содержалась в учении Чернышевского.

Тем не менее отныне экономический интерес массы «простолюдинов» ставится Чернышевским в центр понимания событий истории. Вместо взаимного согласования сословных интересов на почве «разума», «национального интереса» перед его умственным взором развертывается картина борьбы конкурирующих, а порой и антагонистических интересов. Он начинает понимать, что интересы «среднего сословия» (буржуазии) и интересы «простолюдинов» уже разошлись в XIX в. В свете этого понимания рационально-предпочтительное, исторически-целесообразное сплошь и рядом оказывается нереализованным не потому, что оно неизвестно, не разработано, а потому, что расходится с интересами господствующих сословий, экономическими и политическими.

Однако, как и раньше, Чернышевский полагает, что наука «должна быть представительницею человека вообще, должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, когда предлагает общие теории»[3]. Но теперь стремление Чернышевского судить об общественных делах и экономических учреждениях «не по временным и местным преданиям», а «просто по здравому смыслу и по чувству справедливости к человеку вообще, а не к рыцарю или вассалу, не к фабриканту или работнику»[4] вступало в противоречие с признанием различий в истолковании понятия «справедливость».

Чтобы разрешить это противоречие, сохраняя основы своего миросозерцания, и прежде всего объективность знания, Чернышевский вынужден постулировать особый, привилегированный характер (в теоретическом смысле, конечно) «интересов большинства», «простолюдинов», привлечь для обоснования этой привилегированности исторические доводы. Раньше «средний класс... думал, что простолюдину ничего особенно не нужно, что пол-

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 5. С. 607.

[2] Там же. Т. 9. С. 334.

[3] Там же. Т. 7. С. 46.

[4] Там же. С. 47.

ным счастьем для народа будет то, когда ему, среднему классу, удастся осуществить свои требования»[1]. В XIX в. стало ясно, что интересы «простолюдинов» во многом «несовместны с выгодами среднего сословия». Среднее сословие испугалось новых требований; «борясь против них в жизни, оно старается опровергнуть их в теории»[2]. Но знание об обществе может продолжить свое развитие только как «теория трудящихся», только в последней научный поиск совпадает с интересами развития общества.

Казалось бы, отныне история, экономическая и политическая, предстает перед ним в четкой и ясной перспективе — как процесс борьбы за создание такого общественного порядка, который отвечал бы интересам «простолюдинов» — подавляющего большинства общества. Программа демократов в этой связи должна была выставлять задачу — «по возможности уничтожить преобладание высших классов над низшими в государственном устройстве», причем каким путем это сделать, «для них все равно». Однако перед нами не призыв к безоглядной ломке существующих несправедливых общественных отношений, а простая констатация того, что всегда происходит в условиях радикальных демократических преобразований. Чернышевский не отвергал с порога революционного разрешения общественных проблем: в определенных условиях он неизбежен и продуктивен. Но «чувство справедливости к человеку вообще без всяких дальнейших определений» удерживало его от безоглядной «классовой», а на деле якобинской позиции, когда все потребности общества приносятся в жертву «светлому будущему», представляемому одним, пусть даже многочисленным, «сословием». Он потому и не желал расставаться с точкой зрения «человека вообще» (а практически с признанием приоритета интересов общественного развития), что догадывался о губительности подчинения исторического движения ограниченным целям одного «сословия», даже если это были «работники», «простолюдины». Не случайно категории «интерес нации», «благо человека», «интересы государства» и т. п. удерживаются в его лексиконе даже тогда, когда он переходит на позицию «трудящихся классов».

К тому же эпоха Чернышевского была слишком бедна сознательной самодеятельностью масс, чтобы обольщаться насчет ее характера и последствий. Поэтому, называя революционные эпохи «праздником угнетенных», периодами «благородного порыва» и т. п., он никогда тем не менее не идеализировал их. «Работа никогда не была успешна: на половине дела уже истощалось усердие, изнемогала сила общества, и снова практическая жизнь общества впадала в долгий застой, и по-прежнему лучшие люди... видели свои желания далеко не осуществленными и попрежнему должны были скорбеть о тяжести жизни»[3]. В истории действуют люди с их недостатками и достоинствами, с их энтузиазмом и корыстными устремлениями, и с этим надо считаться, если стоять на почве фактов.

Чернышевский как политический мыслитель стремится понять современное ему общество таким, каково оно есть само по себе и в то же время — каким оно должно быть, чтобы преобразоваться, достигнуть определенных рубежей; творчество политического мыслителя как раз в том и заключается, чтобы определить, каким образом данное общество способно выйти из его нынешнего состояния, обрести способность самореформироваться и развиться. Вот почему он рассматривает действительность в становлении, а его реализм состоит прежде всего в осознании необходимости сообразоваться с характером и ритмом процесса морального обновления разных социальных слоев.

Чернышевский как трезвый мыслитель осознавал, что объем исторической работы, связанной с введением в жизнь новых начал, настолько громаден, что нельзя обольщаться надеждами на скорое обновление общества. Поражение революции 1848—1849 гг. в Европе открыло ему, «мужицкому демократу» (Ленин), жестокую истину: повсюду, где разрасталась революционная буря, господствующие классы в борьбе против городских «простолю-

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 9. С. 35.

[2] Там же. С. 36.

[3] Там же. Т. 6. С. 12.

динов» находили поддержку в массе нации, близоруком эгоизме городского мещанства, но прежде всего в темноте и реакционных предрассудках крестьянства. «Французские поселяне, — с горечью отмечает Чернышевский, — заслужили всесветную репутацию [тем, что их тупою силою были задушены все зародыши стремлений к лучшему, являвшиеся в последнее время во Франции]. Итальянские поселяне прославились совершенным равнодушием к итальянскому делу. [Немецкие мужики в 1848 году почти повсеместно объявляли, что не хотят никаких перемен в нынешнем положении Германии. Английские поселяне составляют незыблемую опору торийской партии]. Но что же говорить о каких бы то ни было поселянах, ведь они невежественны, им натурально играть в истории дикую роль, когда они не вышли из того исторического периода, от которого сохранились гомеровы поэмы, «Эдда» и наши богатырские песни»[1].

Этим заявлением Чернышевский отрезает себе всякие пути к идеализации русского крестьянина. Не случайно у него меняется отношение к крестьянской общине: она уходит на второй план.

Впрочем, скептически относясь к революционным потенциям русского крестьянства, Чернышевский тем не менее не исключал возможности взрыва крестьянского возмущения, хотя и не связывал с ним особых надежд. Сколь бы ни была велика в обычные времена апатия крестьянства, полагал он, нарушение интересов мужика при «освобождении» способно было нарушить рутинный ход дела. Грядущее восстание народа, считал он, по-видимому, неизбежно — его породит половинчатый, грабительский характер реформы. Но следует отдавать себе трезвый отчет: «...народ невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем, отказавшимся от его диких привычек. Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»[2].

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 7. С. 875.

[2] Там же. Т. 10. С. 92.

Не только русские политические сюжеты занимали Чернышевского. Его мысль постоянно бьется над разгадкой парадоксального характера исторического прогресса. Почему кратковременный успех массы прокладывает путь господству нового эксплуататорского строя? Чем определяется загадочная цикличность политических форм в эпоху революций, «вечная смена господствующих настроений общественного мнения»?

Постановка этих вопросов подводит Чернышевского к раздумьям о роли масс в историческом процессе, взаимодействии масс и вождей. Выявляются огромные потенции народных движений и пока еще ничтожная степень их реализации, обнаруживается ограниченность теории и практики революционеров. В частности, мыслитель фиксирует крайнюю узость кругозора массы, редко замечающей «отношения своих материальных интересов к политической перемене», ее апатичность в обычные времена — на этой узости кругозора и апатии десятилетиями держатся насквозь прогнившие режимы. Он начинает понимать, что масса с громадным трудом втягивается в общественную борьбу. Даже в лучшие для революционеров времена — революции 1848—1849 гг., похода Гарибальди — в движении участвовали только тысячи, редко десятки тысяч из миллионов. К этому добавлялось непостоянство настроений масс, втянутых в революционную борьбу, как это было, например, во Франции в 1789—1795 гг.

С другой стороны, освободительные движения часто возглавляли люди, у которых энтузиазма было больше, чем проницательности, а то и просто «прогрессивные глупцы». Преобразователи приступали к делу слишком часто «раньше времени», были «и нетерпеливы, и нерешительны, и легковерны». Не только «модерантисты», но и радикалы часто вступали в противоестественные союзы с реакционерами; большая часть революционеров боялась включить в свои программы «те преобразования, которые нужны массе», скажем, «аграрные перевороты». Сплошь и рядом «люди, лишенные политического знания», оказывались «по своей неопытности и наивности игрушками в руках интриганов»; «плуты» заводили взявшихся за историческую работу людей «в

болото»; доверчивость к обманщикам чаще всего губила доброе дело.

Наконец, Чернышевский фиксирует еще одну неблагоприятную для исхода революций тенденцию — возникновение в ходе их сверхцентрализованных военно-бюрократических режимов, «механизма», «действительно самого лучшего», для «достижения безграничного произвола лицу, держащему его в руках»[1].

Как видим, антропологический принцип в политике, политической истории для Чернышевского — это подход к феномену революции с позиций исторического реализма, попытка выявить все плюсы и минусы революционного способа действий.

Чернышевский не отрицал реформистского пути развития — «как отвергать возможность того, что происходит?»[2]. Более того, он пытается выяснить возможности исторического движения в рамках этих форм, заменяющих, как он выражается, «первобытные» способы развязки столкновений в обществе способами «правильной и спокойной развязки». Предпочтительность — при наличии таких форм — «спокойного» хода улучшений не вызывает у него сомнений. То, что отделяло подлинного демократа Чернышевского от либералов, поклонявшихся любой реформистской возможности движения, заключалось отнюдь не в отрицании благотворности реформ, а в осознании условий, без наличия которых реформа не может осуществляться «удовлетворительным образом». Если нет в стране политических сил, способных провести преобразования, реформы обречены — здесь уж ничего не поделаешь. Ибо никакая государственная власть сама по себе не может «заменять собою результаты индивидуальных усилий в общественных делах»[3].

Для современной общественной мысли продолжают оставаться актуальными политический реализм Чернышевского, его стоически-бесстрашное отношение к истине, какой бы она ни была, трезвое отношение к деятельности людей, в том числе в переломные моменты истории.

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 6. С. 21.

[2] Там же. Т. 13. С. 134.

[3] Там же. Т. 5. С. 402.

Глава VII

Философские идеи единомышленников Н. Г. Чернышевского

1. Философские взгляды Н. А. Добролюбова

Николай Александрович Добролюбов (1836—1861) родился в Нижнем Новгороде. В 1847—1857 гг. учился в Нижегородском духовном училище, семинарии и в Петербургском Главном педагогическом институте. С 1857 г. — постоянный сотрудник журнала «Современник» и сатирического приложения к нему — листка «Свисток» (с 1858 г.), ближайший помощник и друг Н. Г. Чернышевского. В 1860—1861 гг. около года пробыл за границей, лечась от туберкулеза. Вернувшись на родину, он вскоре умер в возрасте 25 лет. Похоронен в Петербурге на Волковом кладбище.

Общая характеристика философской концепции. Некоторые историки русской философии считают, что публицист и литературный критик Добролюбов не был философом, а затрагивал философские вопросы лишь мимоходом, случайно и в лучшем случае являлся пропагандистом идей материализма и утилитаризма, заимствованных у Фейербаха непосредственно (либо через Чернышевского) или у Молешотта и Бюхнера, и что философские взгляды русского мыслителя необходимо рассматривать как разновидность фейербахианства, вульгарного материализма и т. д. Однако в его творчестве наблюдаются черты самостоятельности, оригинальности, определенной самобытности, в том числе и в философском плане.

Формирование мировоззрения Добролюбова шло в период, когда в русской мысли наблюдался отход от идеализма гегелевского типа и натурфилософских построений в духе Шеллинга и Окена в сторону более реалистических, эмпирических, позитивистских и материалистических концепций. Еще будучи семинаристом, Добролюбов испытал влияние

этого процесса, о чем свидетельствует его внимание к естественно-научной литературе и весьма положительное отношение к «Письмам об изучении природы» Герцена. Духовно-академическая философия, хотя она и дисциплинировала его философский ум, снабдила специальными познаниями, в частности из логики и психологии, воспринималась им весьма критически. Уже тогда Добролюбов пришел к ряду важных для последующего своего развития выводов: об односторонности отвлеченного идеализма и вульгарного материализма, который унижает достоинство личности; о неправомерности рассмотрения души и тела как совершенно самостоятельных существ; у него складывались симпатии к антиспекулятивным философским концепциям, которые опираются на факты и вместе с тем поднимают их до уровня философских обобщений. Став в годы нарастания в обществе борьбы за отмену крепостного права соратником Чернышевского, Добролюбов окончательно определил свои мировоззренческие позиции, за свою короткую жизнь успел поставить ряд важных философских проблем.

Как общественный деятель и мыслитель он исходил из необходимости расширить мировоззрение, по его словам, «до понимания общих нужд и потребностей человечества», что дает возможность образованному человеку перенести свои теоретические взгляды и убеждения в сферу человеческой деятельности. Добролюбов разделял, таким образом, общую для всего русского революционного просвещения 40—60-х гг. XIX в. установку на внедрение философии в жизнь, превращение ее из орудия чистого познания также и в орудие оценки действительности, в философию дела, философию действия.

Добролюбов не успел сколько-нибудь подробно изложить свой конечный общественный идеал. Его высказывания «об общественной солидарности и о равновесии прав и обязанностей», об обществе с равными правами и общим имуществом всех людей, личные признания в приверженности социализму, симпатии к западноевропейским социалистам-утопистам, отсутствие у него акцентов на юридическое закрепление «прав человека и гражданина», и в первую очередь права собственности, — свидетельства значительных отличий просветительства Добролюбова от просветительства XVIII в.

Просветителем Добролюбов выступает и в других, в том числе и философской, сферах. Для него характерны просветительский универсализм, апелляция к общечеловеческим интересам науки и искусства, «чистая любовь к человечеству, не возмущаемая интересами партий»[1], толкование патриотизма как одного из видовых проявлений любви к человечеству, проистекающей из желания делать добро.

Добролюбов — непримиримый противник теологии, всякой метафизики, оторванной от жизни. Его идеал — философия, основывающаяся на здравом смысле и простой логике, присущей всякому умному человеку; это — философия, пробуждающая «задремавшие силы народа». Он постоянно оперирует понятиями «естественный, здравый разум», «логика здравого смысла», «естественный ход мышления», высоко ценит «людей чистой науки», если они прислушиваются к естественным и здравым требованиям ума. Симпатичны ему только та наука и то просвещение, которые не оторваны от социальной действительности, способствуют развитию в человеке благородных стремлений, возбуждают уважение к началам справедливости. Сциентизм, получивший в Западной Европе уже к середине XIX в. определенное влияние, равно как сухое, отвлеченное «математизированное» мышление в духе учения Декарта, мышление «без всякого участия сердца», чужды Добролюбову. Стремление «стать с природой в самые рационалистические отношения» — в сфере философии природы; поиск простых и здравых взглядов на соотношение души и тела — в антропологии; выдвижение на первый план понятий «природа человека», «естественный (разумный) порядок вещей», «естественные и неестественные общественные отношения», договор человека с обществом в философии истории; приверженность теории разумного эгоизма — в этике; ориентация литературы и искусства на то, чтобы с их помощью человечество, народ осознали свои права, силы, естественные стремления, потребности, наклонности, составили правильные

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961—1964. Т. 2. С. 231.

понятия об окружающей действительности и продвинулись вперед в своем развитии, — основные признаки просветительского характера философии Добролюбова.

В общих формулировках понятия философии, ее задач и функций наиболее заметно у него влияние французских философов-энциклопедистов XVIII в., Чернышевского, Герцена, Гейне; в философии природы и антропологии — Фейербаха, а также Молешотта и Бюхнера; в общей философии истории — французских энциклопедистов, Оуэна, Шлоссера, Гизо; в философии русской истории — Белинского, Чернышевского, западнической русской историографии, Чаадаева; в этике — энциклопедистов и Чернышевского; в эстетике и литературной критике — Белинского, Чернышевского, Лессинга. При этом неакадемический, инструментальный характер философии действия Добролюбова предопределял осознанно-выборочный характер его отношения к своим философским предшественникам и современникам.

Говоря о философских влияниях, необходимо сказать об отношении Добролюбова к философии Гегеля. Русский мыслитель действовал в условиях, когда пользовавшаяся несколькими десятилетиями раньше огромной популярностью гегелевская философия не только утратила былую привлекательность, но и стала объектом резкой критики. Эта философия в глазах многих шестидесятников, в том числе и Добролюбова, попала в разряд систем отвлеченно-метафизических, супранатуральных, трансцендентальных, фантастических, мистических. В отличие от Чернышевского, сумевшего сохранить некоторые рациональные элементы гегелевской диалектики (преимущественно в сфере философии истории), Добролюбова ни в каком смысле нельзя назвать гегельянцем.

Философия Добролюбова по своему теоретико-познавательному содержанию является последовательно материалистической. Основные ее положения сводятся к следующему. Общие начала и вечные законы мировой жизни не могут быть сформулированы без эмпирических исследований природы; естествознание примиряет философские рассуждения о природе с результатами опытных исследований. Стать с природой в рационалистические отношения, составить здравые понятия о вещах — задача философии. Главное препятствие на этом пути — устаревшие дуалистические концепции (например, платонизм с его представлениями о чистых идеях, имеющих настоящую действительность, и видимом мире, являющемся лишь отражением этих идей). Всякие представления об антагонизме двух противоположных начал в мире (понятия о противоборстве света и мрака, тепла и холода и т. д.) суть пережитки еще досредневековые. Аналогичным пережитком является и дуализм в понимании соотношения души и тела. Не борьба, а примирение, не противоположность, а единство характерны для природы и человека. Идея всеобщего единства и гармонии в природе и человеке — одна из фундаментальных идей Добролюбова. В приведении видимых, мнимых, как ему казалось, противоречий к естественному единству он видел заслугу новейшей науки. Такое единство и гармонию обеспечивает, по его мнению, учение о материи как о единственно сущем и ее силах, которые являются ее коренными, неотъемлемыми свойствами и отдельно существовать не могут. «...В мире все подлежит закону развития... В природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных степенях развития». Механические и химические процессы в неорганической природе — это жизнь на низшей ступени развития; в органической природе (растения, животные) жизнь обозначается яснее: животные уже мыслят, желают, чувствуют. «Человек, совершеннейшее из животных, составляет последнюю степень развития мировых существ в видимой вселенной...»[1].

Антропология. Подчиненность человека общим законам развития природы предполагает поиск «здравых и простых взглядов» и на самого человека. Единство, гармония, а не противоречие суть также коренные черты человеческой природы: нельзя проводить «разграничительную черту между духовными и телесными отправлениями человека»[2]. Ложными поэтому он считает учения о душе и теле

---

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 4. С. 262.
[2] Там же. Т. 2. С. 437.

Платона, Аристотеля, средневековых схоластов. Душа не является каким-то кусочком тончайшей эфирной материи, как полагают грубые материалисты, и не является идеальным существом, механически вложенным в душу, как считают дуалисты. Душа есть сила, «которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека». Одна и та же сила действует во всем теле; высоты сознания она достигает «в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга»[1].

Современная наука еще не может сказать, «какими именно материальными изменениями обусловливается та или иная сторона деятельности мозга», но то, что известно о его сложном строении и «тонкой деятельности», указывает на связь между умственной и нравственной жизнью человека, дурными и хорошими страстями и чувствами, с устройством и развитием мозга, с его здоровьем и нездоровьем. «...Если мы хотим, чтобы *умственная* сторона существа нашего развивалась, то не должны оставлять без внимания и физического развития мозга»[2].

Статьи Добролюбова, в которых затрагивались проблемы философии природы и антропологии, несли на себе типичную для просветительской философии нагрузку: их центр тяжести был не в поиске новых философских начал, а в разрушении устаревших, с точки зрения мыслителя, представлений, в пропаганде таких «здравых понятий о вещах», которые бы ориентировали и на решение вытекающих из новейших научных достижений практических общественных проблем. И в данном случае Добролюбов был верен классической просветительской философской традиции.

Гносеологические идеи. Схоластике, с которой Добролюбов излишне, правда, сближал всякую спекулятивную идеалистическую философию и в которой ему весьма не импонировали «праздная диалектика», «дуализм» в качестве источника диалектических прений, противопоставляется гносеологическая концепция, отталкивающаяся от «общего здравого смысла» и новейших естественно-научных данных (преимущественно данных тогдашней физиологии) о психической деятельности человека.

Началом всякой психической деятельности, сознания, мышления признается мозг. Конечной целью знания Добролюбов считает примирение, приведение к единству в сознании того, что в природе, в жизни выступает как борьба, как противоположность. Источником знания признается внешний мир, из которого человек получает свои впечатления; чем больше таких впечатлений, тем шире круг понятий человека и его способностей суждения. В этой концепции, эмпирико-сенсуалистической по тенденции, предпочтительным методом получения знания выступает индукция. Изучение предмета, наблюдение явления, объяснение факта, путь от «подробностей» к общим выводам, выводы, основанные на опытных, фактических знаниях, — основные требования метода познания, который Добролюбов называл положительным. Процесс движения познания от факта к выводу он мыслил в обычных категориях логики (суждение, умозаключение и т. д.), обращая особое внимание на необходимость фактической верности посылок при построении силлогизмов и на зависимость правильности суждения о предмете от полноты и верности наличного знания об этом предмете.

Пожалуй, наиболее специфической особенностью гносеологической концепции Добролюбова, выводящей ее в определенной мере за рамки эмпиризма и сенсуализма, является то, что мыслитель отводит важную роль в мышлении некоторому аксиоматическому началу, без которого, по его мнению, мышление невозможно. Аксиомами в мышлении, общими понятиями и законами, которые всякий человек имеет в виду, когда он рассуждает о каком-либо предмете, являются «естественные законы, вытекающие из самой сущности дела». Эти аксиомы соответствуют простому здравому смыслу и естественному порядку вещей и не нуждаются в специальном обосновании. Добролюбов призывал не путать их с отвлеченными положениями и правилами, которые произвольно установлены какой-либо теоретической системой. В этом смысле и нужно понимать его высказывание: истина — «не в диалектических тонкостях, не в верности отдельных умозаключений, а в живой прав-

---

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 4. С. 434.
[2] Там же. С. 450.

де того, о чем рассуждаете. Дайте мне понять характер явления, его место в ряду других, его смысл и значение в общем ходе жизни, и поверьте, что этим путем вы приведете меня к правильному суждению о деле гораздо вернее, чем посредством всевозможных силлогизмов, подобранных для доказательства вашей мысли»[1]. Признание «естественного» аксиоматического начала в мышлении открывало перед Добролюбовым возможность постоянно держать любые познавательные методы и процедуры под контролем принятых им принципов и ценностных установок.

Философия истории. Осмысление истории занимало во взглядах Добролюбова значительное место. «Высшие философско-исторические соображения», определение «внутреннего смысла истории народов», «оценка внутреннего смысла исторического явления», философская систематизация фактов истории — требования, предъявляемые мыслителем к историку. Вместе с тем он противник спекулятивных философско-исторических концепций, он ценит исторические теории, опирающиеся на факты, одушевленные какой-нибудь общей идеей. Возводить факты к идеям, а идеи проверять фактами — для Добролюбова это бесспорное общее стремление его времени.

Согласно Добролюбову, история человечества далеко не всегда и не во всем шла «естественным ходом», т. е. не всегда строилась на разумных основаниях. Естественный порядок вещей подвергался искусственным искажениям. Поэтому смысл истории усматривается им в движении человечества к естественным началам, от которых оно отклонилось. В этом контексте и возникают вопросы: «общая формула» естественности, естественные и неестественные общественные отношения, «общее, естественное человеческое право», «права личности», «естественный договор человека с обществом», проблемы движущих сил истории, исторического прогресса, личности и народа, общечеловеческого и национального, а также некоторые специфические вопросы философии русской истории: формирование русского народа как общечеловеческого типа, соотношение национально-самобытного и заимствованного извне, естественный ход русской истории и реформы Петра I, будущее России.

Что же для человека естественно? Естественным для человека является труд, он благо для человечества. К труду сводится «общая формула» естественности. По степени уважения к труду и умению оценивать его определяется истинная ценность данной ступени цивилизации. История поэтому сводится Добролюбовым не к взаимоотношениям аристократов и демократов, бояр и смердов, браминов и париев, а только «людей трудящихся и дармоедов». Всякое дармоедство, в том числе современных «роскошествующих капиталистов», он считал безнравственным.

Началом и концом всей проблемы улучшения общественной жизни являются семейные отношения, поскольку они составляют основу отношений общественных. «В семье совершается самое полное и естественное слияние собственного эгоизма с эгоизмом другого и полагается основание и начало того братства, той солидарности, сознание которых одно только и может служить прочною связью правильно организованного общества»[2]. Нормальные семейные и общественные отношения покоятся на внутреннем убеждении, добровольном разумном согласии участников этих отношений.

А что для человечества неестественно? В ходе истории произошли многочисленные «искажения природы человека» или наблюдалось «дикое, неестественное развитие» (преступники, плуты и т. д.). Различные «искажения», в том числе преступления, вытекают не из природы человека, не являются продуктом естественного развития; они суть следствие ненормальных отношений к обществу, в которые человек поставлен. Вопиющим примером таких отношений являются «противные естественному праву... крепостные отношения», и Добролюбов призывал «преследовать все подобные явления в самом их корне, в принципе»[3].

Сущность человека Добролюбов усматривал в способности развития, а условием развития считал устранение всяких помех и стес-

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 6. С. 303.

[2] Там же. Т. 3. С. 223.

[3] Там же. Т. 5. С. 365—366.

нений, с тем чтобы человек, не мешая другим, беспрепятственно пользовался никому не принадлежащими благами природы, а также долею общественных благ, на которые в силу лежащего в природе человека понятия справедливости отдельный субъект получает право. Понятие права личности Добролюбов толкует в широком философско-историческом смысле, включая сюда право на жизнь, на существование, права разума, равноправие с другими людьми и т. д. Личности предоставляется также право инициативы для нарушения застоя в обществе, «формального status quo».

В освобождении от искусственных искажений, от ложных авторитетов, создаваемых суевериями и невежеством, в приближении к естественным началам и состоит общественный прогресс. В числе «главнейших двигателей истории» на первом месте у Добролюбова стоят идеи, которые управляют событиями и зависят от уровня человеческого познания о мире. Поэтому для него принципиальное значение имеет «мысль о вечном движении и вечной смене идей в обществе, а следовательно, и о постоянной необходимости проповедников этих идей»[1].

Субъектами и двигателями истории выступают у Добролюбова также народ и отдельные личности. Мысль о роли народа в исторических событиях представлялась ему столь важной, что он считал необходимым положить ее в основание понимания истории. Но Добролюбов никогда не идеализировал народ; он считал, что участие народа в истории «может быть деятельное или страдательное, положительное или отрицательное»[2]. В глазах Добролюбова народ, как и все общество, не есть нечто органическое, наоборот, это сумма отдельных людей, равных по природе представителям «образованных классов». Народ — неистощимый резервуар потенциально развитых личностей и, следовательно, нечто вроде неиспользованного источника дальнейшего прогресса общества. Две крайности представляются Добролюбову достойными осуждения. Одна исходит из неуважения к личности, из непонимания прав каждого человека и приводит к неумеренному, безрассудному поклонению перед исключительными личностями. Согласно другой точке зрения, важно развитие только народа и человечества, а не развитие отдельных личностей. Отвергая крайности, Добролюбов полагает, что великие личности, оказывая большое влияние на развитие и ход исторических событий, выражают и отражают «известное направление», элементы которого уже сложились в обществе, известные потребности общественного развития.

Обращаясь к русской истории, Добролюбов высказал сожаление о том, что в России не созданы еще сочинения, которые бы выясняли ее сокровенный внутренний смысл. Его самого русская история интересовала прежде всего тем, что она, по его мысли, представляла начало формирования русского народа как общечеловеческого типа. Славяне поздно явились на поприще истории и не могли не остаться вдали от общего исторического движения. В русской истории еще почти не наблюдалось естественного внутреннего развития; русский народ не успел развиться самобытно, приобрести собственные национальные черты, явно отличные от заимствованных. Историческое развитие России постоянно прерывалось под воздействием внешних влияний, которые не усваивались органично и исчезали так же быстро, как и появлялись. Происходили, однако, и в истории России выдающиеся события, являвшиеся естественным выводом из потребностей общества, обусловленные действительными нуждами и стремлениями народа и ходом предшествующих исторических событий. Таковыми были реформы Петра I, отразившие естественный ход русской истории и ускорившие его. Русские не могут отвлечься от общечеловеческого, не переставая быть людьми. Следовательно, на достижения Западной Европы нужно смотреть общечеловеческими глазами, а не глазами своей нации, и лозунг должен быть таким: «Учитесь, учитесь у Европы: вам еще много и усердно нужно учиться; старайтесь усвоить запас знаний, накопившийся на Западе веками, старайтесь догнать Европу и взять у нее все лучшее, оставивши только то, что в ней самой дурно и признано дурным или что решительно имеет только частное, народное значение и к нам нейдет, по условиям клима-

---

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 6. С. 102—103.
[2] Там же. Т. 3. С. 15.

тическим, географическим, историческим и пр.»[1]. Россия должна пройти тем же путем, что и Западная Европа, но «наш путь будет лучше»; «...наш путь облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное — мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием...»[2].

Этика и эстетика. Этическая концепция Добролюбова, как и другие части его философии, является по основным своим основаниям антропологической. Не соглашаясь со средневековыми представлениями о человеке, злом от природы, а также с идеей Руссо о добром от природы человеке, Добролюбов присоединялся к идее Оуэна, согласно которой в человеке от природы есть лишь возможность к добру или злу, а реализация этой возможности зависит от условий окружающей человека общественной среды. При этом он выступал против абстрактных, чисто нормативистских, аскетических трактовок моральных проблем, при которых человеческая жизнь, будучи подчиненной некоему безусловному нравственному долгу, представлялась вечной жертвой и тягостным трудом, полной лишений, страданий, душевных мук, внутренней борьбы, самоотречения.

Человек, следующий предписанию долга, внешне несвободен, действует как бы по принуждению; но за побуждениями такого формально добродетельного человека где-то в глубине может скрываться эгоизм, сводящийся, например, к тщеславию. Встречаются также люди, руководимые эгоизмом грубым и отвратительным, которые видят счастье в грубых чувственных наслаждениях, в унижении других и т. д. Истинно же нравственным человеком является, по Добролюбову, тот, кто добивается гармонии между потребностями человеческой природы и требованиями долга, т. е. эгоист разумный. Он поступает по велению сердца, а не долга, восприимчив к благам жизни, стремится испытывать от жизни радость и наслаждение, но у него развиты истинно человеческие элементы, поднимающие его над животными потребностями; у такого человека развито чувство любви к добру, такой «человек может жить в других, наслаждаться чужою радостью, чужим счастьем»[3]. Человек, жертвующий чем-либо для других, с такой точки зрения также остается эгоистом, если при этом он испытывает удовольствие.

Таким образом, из этики разумного эгоизма, в которой доминировали представления об оправданности эгоистического стремления к лучшему, удовлетворения желаний и потребностей, вытекающих из естественной природы человека, наслаждения благами жизни, фактически и делались альтруистические выводы. При этом у Добролюбова они нередко совмещались с призывами к коренной ломке социальных отношений, если они препятствовали удовлетворению «естественных потребностей» человека, особенно его «первых материальных потребностей». «Если настоящие общественные отношения несогласны с требованиями высшей справедливости и не удовлетворяют стремлениям к счастью, сознаваемым вами, — то, кажется, ясно, что требуется коренное изменение этих отношений. Сомнения тут никакого не может быть. Вы должны стать выше этого общества, признать его явлением ненормальным, болезненным, уродливым и не подражать его уродству, а, напротив, громко и прямо говорить о нем, проповедывать необходимость радикального лечения, серьезной операции»[4].

Подавляющую часть наследства Добролюбова составляют литературно-критические статьи, и сам он выступал по преимуществу литературным критиком. В своих оценках художественных достоинств произведений литературы и искусства он исходил из определенных эстетических воззрений. По своей направленности они носили в конечном счете просветительский характер, ибо ориентировались не на воспитание эстетического вкуса читателей или «постижение вечных законов красоты», а на политическое и нравственное просвещение общества в целях решения стоявших перед ним жизненных проблем.

---

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 6. С. 314.
[2] Там же. Т. 5. С. 470.
[3] Там же. Т. 2. С. 394—395.
[4] Там же. Т. 4. С. 372.

Из истории литературы, которую Добролюбов считал необходимым изучать «с философским методом», критик делал вывод, что в массе своей литература, создаваемая обыкновенными талантами, «представляет собою силу служебную, которой значение состоит в пропаганде, а достоинство определяется тем, что и как она пропагандирует». Гениальные же писатели, например Шекспир, «служа полнейшими представителями высшей степени человеческого сознания... возвышались над служебною ролью литературы и становились в ряд исторических деятелей, способствовавших человечеству в яснейшем сознании его живых сил и естественных наклонностей»[1]. Свою вспомогательную, служебную роль литература выполняет специфическими для нее художественными средствами, но по конечным своим целям, как и все другие сферы человеческой деятельности, она подчинена общему делу просвещения: «...образы, созданные художником, собирая в себе, как в фокусе, факты действительной жизни, весьма много способствуют составлению и распространению между людьми правильных понятий о вещах»[2].

Констатируя по общим антропологическим признакам сходство мыслителя и художника, отсутствие «существенной разницы между истинным знанием и истинной поэзией», Добролюбов вместе с тем выделяет и существенные отличия художника от мыслителя: примат в нем чувства над разумом, бóльшая степень живости восприятия действительности, мышление конкретными образами, особое внимание к деталям, к частностям в отличие от стремления «все обобщить, слить частные признаки в общей формуле»[3].

Эстетическим идеалом Добролюбова является «полное слияние науки и поэзии», науки и искусства, что означает «свободное претворение самых высших умозрений в живые образы и вместе с тем полное сознание высшего, общего смысла во всяком, самом частном и случайном, факте жизни»[4].

Добролюбов развивал концепцию «фактической критики», согласно которой критик «дает нам верную, полную, всестороннюю оценку писателя или произведения, который произносит новое слово в науке или искусстве, который распространяет в обществе светлый взгляд, истинные, благородные убеждения»[5]. Главным в такой критике выступает критерий различения «авторов, служащих представителями естественных, правильных стремлений народа, от авторов, служащих органами разных искусственных тенденций и требований»[6]. При этом Добролюбов применял метод разграничения художника как мыслителя и художника как «воспроизводителя явлений действительности». Так, считая отчасти неверной, отчасти недостаточной характеристику А. Н. Островского как проповедника патриархальных начал русского быта, он ценил его произведения не по выраженному писателем мировоззрению, а по правде его изображения. Островский коснулся высших, общечеловеческих интересов — в этом ценность его произведений с точки зрения эстетической теории Добролюбова.

Многочисленные статьи и рецензии Добролюбова, затрагивавшие острые, общественно-значимые вопросы, проблемы литературной критики и эстетики, педагогики и этики, истории и философии, имели в обществе столь большое влияние, что Н. Г. Чернышевский считал своего единомышленника главой всей передовой русской мысли конца 50 — начала 60-х гг. Чернышевский скромно обошел свою роль в это десятилетие, но его оценка деятельности Добролюбова недалека от истины.

2. «Мыслящий реализм» Д. И. Писарева

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868) — публицист, литературный критик, мыслитель-материалист — был кумиром молодежи 60-х гг., его слог обладал изяществом и остротой, его произведения были пронизаны демократическим и революционным пафосом. Он имел почитателей в нескольких поколени-

[1] *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. Т. 6. С. 309.
[2] Там же. Т. 5. С. 23.
[3] Там же. Т. 6. С. 313.
[4] Там же. Т. 5. С. 24.

[5] Там же. Т. 1. С. 184.
[6] Там же. Т. 6. С. 311.

ях русских интеллигентов. Многие из них (К. А. Тимирязев, И. П. Павлов, В. В. Докучаев, В. В. Вересаев и др.) занялись наукой под влиянием его публицистических сочинений. Консерваторы видели в нем противника-нигилиста, «разрушителя устоев» (Н. Н. Страхов, М. Н. Катков и др.), причем некоторые из них, увлекавшиеся Писаревым в юности и преодолевшие это влияние, тем не менее отдавали должное заразительности его таланта (В. В. Розанов).

Воздействие идей Писарева на интеллигенцию, особенно в 60-е гг. XIX в., было значительным, хотя его можно назвать не узкофилософским, а общекультурным. Сам феномен «идейности» интеллигенции в значительной степени создан талантом Писарева, его статьями, написанными «кровью сердца и соком нервов», присущей ему искренностью. Они тем более были заразительны и притягательны, что находились под запретом (в царствование Александра III его сочинения запрещались, а в павленковских изданиях цензурные купюры и искажения были устранены только после первой русской революции).

Вехи творчества. Д. И. Писарев родился в имении Знаменском Орловской губернии, в дворянской семье. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета в 1861 г. Студенческий кружок Трескина, к которому примкнул Писарев, отличался своей отстраненностью от политики. Начальная идейная ориентация Писарева-студента не выходила, по его собственным словам, за пределы интересов «ученой касты» — того направления, которое он называл позднее «умственным» в противоположность направлению «людей дела», сторонников Н. А. Добролюбова.

Рано проявившийся талант публициста еще в студенческие годы открыл Писареву дорогу в журналистику. Свою литературную деятельность он начал в 1859 г. в «журнале для девиц» «Рассвет», где опубликовал статьи о творчестве И. А. Гончарова и И. С. Тургенева, выдержанные в духе «чистой художественности». Последним в его короткой творческой биографии проявлением чистого академизма было кандидатское сочинение, посвященное неопифагорейцу Аполлонию Тианскому, опубликованное в 6-й и 7-й книгах журнала «Русское слово» в 1861 г. (оно было удостоено серебряной медали). Недолгие колебания между чистой наукой и журналистикой были решены в пользу последней.

Благодаря сотрудничеству Писарева в 1861—1866 гг. с «Русским словом» журнал приобрел успех и стал одним из главных изданий шестидесятников. После публикации в 1861 г. статьи «Схоластика XIX века» Писарев вошел в круг самых известных публицистов, близких к лагерю Н. Г. Чернышевского. Однако сделанное последним после смерти Н. А. Добролюбова предложение перейти в «Современник» Писарев не принял. Он стремился найти собственное место в пестрой панораме тогдашней журналистики, соответствующее его способностям. В письме к матери, сравнивая себя с В. Г. Белинским, Писарев высказывает убеждение, что может, так же как и он, принести большую пользу обществу. Правда, свою задачу Писарев понимает поиному: не ограничиваться, подобно Белинскому, «почти исключительно областью литературной критики» и не вдаваться в «общие рассуждения», а «доказывать и объяснять, придерживаясь метода опытных наук»[1].

В 1862 г. Писарев был арестован за напечатание в нелегальной типографии брошюры против барона Ф. И. Фиркса, распространявшего под псевдонимом Шедо-Ферроти инспирированные правительством обвинения в адрес А. И. Герцена. Беря под защиту Герцена, он осуждал произвол властей, призывал к «низвержению царствующей династии Романовых». По приговору суда критик был заключен в одиночную камеру Петропавловской крепости, где провел более четырех лет. В крепости он продолжал писать статьи для «Русского слова». После его закрытия Писарев сотрудничал в журнале «Дело» (сменил Писарева в журнале «Дело» П. Н. Ткачев, впоследствии известный революционный народник). В конце 1867 г. Писарев принял предложение Н. А. Некрасова о переходе в «Отечественные записки». К сожалению, вскоре Писарев утонул во время купания на Рижском взморье. Похоронен он был в Петербурге, на Волковом кладбище, рядом с могилами Белинского и Добролюбова.

---

[1] *Соловьев Е.* Д. И. Писарев. Его жизнь и литературная деятельность. Спб., 1894. С. 91.

Писарев выбрал собственный путь служения «общественной пользе», имея в виду реализацию двух главных и взаимосвязанных целей: разъяснение обществу достижений современной науки и эмансипацию человеческой личности. Эти цели оставались для него неизменными с тех пор, как в 1860 г. в развитии его мировоззрения произошел «довольно крутой поворот»[1], связанный с переходом на позиции материализма. Критик называет себя сторонником «обличительной литературы», продолжателем традиций Белинского и Добролюбова, идущим «по прямой дороге к последовательному реализму». Для мировоззренческого становления Писарева характерно, что его переход к материализму был быстрым и бесконфликтным. Он не прошел те фазы теоретического отрицания, через которые проходили Белинский, Герцен и другие «люди 40-х годов». В отличие от Чернышевского, ориентировавшегося в философии прежде всего на Фейербаха, Писарев не считал себя последователем какого-либо одного мыслителя, придерживаясь правила — не подчиняться авторитетам. Возможно, единственным исключением был Ч. Дарвин, чьи идеи Писарев разделял безусловно. Ему он посвятил большой очерк «Прогресс в мире животных и растений» (1864).

Естественно-научное обоснование материализма. Писарев призывал к выработке мировоззренческой самостоятельности, советовал каждому человеку мыслить независимо от авторитетов, «не упиваться сладкозвучным течением чужих мыслей, как бы ни были эти мысли стройны и вылощены»[2]. С этих позиций он не принимает путь представителей старшего поколения, Герцена и Чернышевского, — от «гегелизма» к материализму, с сохранением диалектики. Отношение Писарева к диалектике было не только скептическим, но и отрицательным. Диалектика — это и есть отвергаемая им «схоластика XIX века» и «отвлеченная философия», которую он называет «бесполезною тратою сил и переливанием из пустого в порожнее». Отрицание философии Гегеля здесь не было результатом анализа его сочинений. Оно покоилось на убеждении в том, что каждое поколение разрушает миросозерцание предыдущего поколения: «...что казалось неопровержимым вчера, то валится сегодня; абсолютные вечные истины существуют только для народов неисторических, для эскимосов, папуасов и китайцев»[1].

Статья Писарева «Схоластика XIX века» была направлена против всякой «умозрительной философии», которую он представлял себе в виде культурного фундамента дореформенной эпохи. Очерчивая контуры новой, пореформенной демократической контркультуры, Писарев указывает на «канонику материализма» как на самое важное ее основание. Эта «каноника» «свежего и здорового материализма» основывается, с его точки зрения, прежде всего на сенсуализме, ибо «очевидность есть лучшее ручательство действительности». В «Схоластике XIX века» впервые была выражена нигилистическая позиция Писарева по отношению к философии. Но здесь им не было раскрыто собственное понимание философского знания, поскольку оно, по сути дела, отождествлялось с опытным, научным знанием, с той лишь разницей, что за философией признавалась особая социально-критическая функция.

В программной статье «Реалисты» (1864) главной мировоззренческой основой нового поколения названа вся «сила современного естествознания», при этом особенно подчеркивается значение наук, которые «занимаются изучением всех видимых явлений»: астрономии, физики, химии, физиологии, ботаники, зоологии, географии и геологии. Свое собственное мировоззрение Писарев определяет как «реализм» («реалистическая критика» или «мыслящий реализм»), основанный на «принципах естественных наук». Он выделяет особого рода скептицизм, названный «экономией мышления», который организует познавательный процесс на основе «расчета» и «пользы», развивает социально полезное научное знание и отсекает идеалистическую метафизику, представляющую собой «бесцельную роскошь».

Но Писарев отнюдь не противник изучения философии в ее истории, поскольку она

---

[1] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 3. С. 139.

[2] Там же. Т. 1. С. 227.

[3] Там же. С. 134.

участвовала в создании «картины цивилизации», содействовала «развитию бытовых форм и жизненных отношений». Такова историческая роль идей античности, особенно Эпикура, Аристотеля, римского стоицизма, высоко ценимой им средневековой арабской философии, тесно связанной с наукой и подготавливавшей новоевропейскую цивилизацию. Взгляд Писарева на арабскую философию отличался новизной и оригинальностью. Он первым среди шестидесятников обратился к наследию классической арабской философии (Ибн Сина, аль-Фараби, Ибн Рошд и др.), особенно выделяя ее религиозное свободомыслие на фоне средневековой католической ортодоксии. Арабской философии посвящена большая часть статьи «Историческое развитие европейской мысли» (1864). Критик показал также, что арабо-мусульманское Возрождение прямо предшествовало западноевропейскому и передало последнему свои идеи через посредство средневековой Испании.

Однако эпохи, когда философия, изменяя цивилизацию, «электрическим током проходит через тысячи работающих голов»[1], очень редки в истории. Последняя из этих эпох — европейское, особенно французское Просвещение XVIII в., которому посвящается специальная статья «Популяризаторы отрицательных доктрин» (1866). Согласно Писареву, поколение «мыслящих реалистов» поэтому должно взять за образец опыт французских философов по антифеодальной перестройке общественных учреждений.

Основные принципы писаревского материализма взяты как раз у французских философов XVIII в. — рационализм, стремление к поиску социально-полезного знания, подчеркивание мировоззренческой и социально-преобразующей функции науки. Существенным добавлением XIX в. к материализму Писарев считает лишь теорию Дарвина.

Дарвинизм, по его мнению, раскрывает механизм действия причинности в живой природе, позволяет понять, что «случая в природе нет, потому что все совершается по законам и всякое действие имеет свою причину»[2].

[1] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 324.

[2] *Писарев Д. И.* Избр. филос. и общ.-полит. статьи. М., 1949. С. 292.

Несмотря на то что и для Дарвина возникновение органической жизни остается неразгаданным, его теория, по Писареву, дает главное — принцип эволюционизма, единства природы, неуклонного восхождения от простого к сложному.

В работе «Прогресс в мире животных и растений» он также высказал свое отрицательное отношение к «диалектическому мудрствованию» с его принципом скачкообразного развития, который противоречит, по его мнению, эволюционизму. Здесь вновь выявляется его отличие от позиции Чернышевского. Последний, как известно, общей теорией развития считал диалектический закон отрицания отрицания, а не дарвиновский эволюционизм, который он принимал лишь частично.

Социально-философские воззрения. Взгляды Писарева на общество составляют вторую сторону его «реализма», тесно связанную с ориентированным на естественные науки материализмом. К ним также применимо любимое изречение Писарева: «Слова и иллюзии гибнут — факты остаются». Иными словами, опора на естественно-научное знание при анализе общественных явлений выступает у него на первый план.

Писарев широко использует эволюционный метод и в социальной сфере, считая, что он имеет беспредельную ширину философского обобщения именно в том смысле, что в обществе, как и в природе, существует «неотразимое господство законов», которые «действуют совершенно бесстрастно и не допускают никаких исключений»[3].

Писарев высоко оценивает основателя социологии О. Конта, который интересует его, однако, не как социальный мыслитель, а как ученый, предсказавший неизбежное наступление «века науки», сменяющего период господства метафизики. Вместе с тем он неоднократно выражал свое несогласие с социальной позицией Конта, с его симпатиями к католицизму, с точки зрения «разумного эгоизма» критиковал концепцию «нравственного альтруизма» французского мыслителя.

Социально-философские идеи Писарева отличались оригинальностью и отнюдь не были повторением идей Чернышевского, ли-

[3] Там же. С 455.

дера шестидесятников. Он, например, был против того, чтобы возлагать какие-либо надежды на преобразование общины в социалистическом направлении. Прогрессивная смена общественной формы таким путем невозможна: «народность» общинного владения сама по себе не является гарантией столь необходимой для России демократизации общества. Более того, социалистам «достаточно было бы развернуть перед народом наше миросозерцание во всей его полноте, чтобы внушить ему недоверие и боязнь»[1].

Пропасть между высшими и низшими сословиями слишком велика, и, кроме того, существует физическое и умственное неравенство между людьми. «А это неравенство... — пишет он, — не подлежит, конечно, реформирующему влиянию человека»[2]. Если, по Писареву, справедливо суждение «что применимо к отдельному человеку, то можно применить и к обществу»[3], то понятно, что он никак не мог быть сторонником уравнительного социализма (или «уравнителем», как называли подобных теоретиков в его время)[4]. Писарев шел к социализму через просветительство, причем формирование его социалистических взглядов несколько отставало от неуклонного и быстрого роста его материалистических убеждений. Так, статья «Аполлоний Тианский», опубликованная в 1861 г., т. е. в то время, когда он уже исповедовал материализм, содержала несогласие с радикальным образом мышления. Писарев писал, что Аполлоний Тианский потому не хотел «производить революции», что «цель его была и шире, и глубже, и достойнее мыслящего человека»[5].

Какое-то время Писарев, подобно Белинскому, возлагал надежды на «среднее сословие», как наиболее динамичный и предприимчивый общественный слой, выдвигающий из своей среды «руководителей народного труда», т. е. капиталистов, действующих разумно и эффективно в сфере экономики. Именно последняя, по его убеждению, является главным источником общественного богатства и «внутренней» силой исторических событий. В работе «Очерки из истории труда» (1863) Писарев выразил общие надежды людей 60-х гг. на то, что ускоренное развитие промышленности в России вызовет прогрессивные перемены в общественных учреждениях, приведет к «гуманизации», к улучшению положения «трудящегося большинства».

Содержанием экономической деятельности является, по Писареву, освоение, использование и применение природных богатств в процессе труда. Цель здесь состоит в удовлетворении двух основных человеческих потребностей — в материальном обеспечении жизни и в солидарном человеческом общежитии и взаимопомощи. Духовные же потребности не имеют первостепенного значения, являясь производными от двух первых.

Но всякая экономическая деятельность немыслима без развития естественных наук. Вслед за Ф. Бэконом Писарев утверждает: «Знание есть сила, и против этой силы не устоят самые окаменелые заблуждения, как не устояла против нее инерция окружающей нас природы»[6]. Поскольку экономическое развитие неизбежно ведет к отделению физического труда от умственного, то большинство народа становится отстраненным от знаний и со-

---

[1] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 61. Здесь Писарев прямо предсказывает будущую неудачу народнического «движения в народ», начавшегося вскоре после его смерти.

[2] Там же. Т. 3. С. 125.

[3] Там же. Т. 1. С. 153.

[4] Подобных уравнительных воззрений придерживались, например, сотрудники Писарева по «Русскому слову» — В. А. Зайцев и Н. В. Соколов, авторы памфлета «Отщепенцы» (1866). Так, Н. В. Соколов писал: «Современное общество состоит из богатых и бедных. Закон должен лишать первых излишка и давать вторым необходимое» (Шестидесятники. М., 1984. С. 266). Резко нигилистические суждения Зайцева и Соколова о собственности нередко смешивались со взглядами Писарева. Однако идеи социализма в его творчестве никак не могут быть названы нигилистическими. В точном смысле слова социализм Писарева можно определить как «антропологический», но не крестьянский и не пролетарский, так как он считал, что «рабочий вопрос» для России еще не актуален («антропологический» в том смысле, что Писарев был последовательным сторонником эмансипации личности и полагал, что социализм создает наилучшие условия для развития всех способностей человека).

[5] *Писарев Д. И.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 2.

[6] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 270.

ответственно неспособным к осмысленным действиям по изменению существующего порядка вещей. Эту роль берут на себя «мыслящие реалисты», которые благодаря своим научным знаниям и работе критической мысли становятся во главе «общественного мнения» и выполняют роль важнейших инициаторов прогресса (эти идеи впоследствии были развиты П. Л. Лавровым в его учении о «критически мыслящей личности», изложенном в «Исторических письмах»).

Писарев, однако, не остановился на констатации глубоких различий, отделяющих «мыслящих реалистов» и «темную массу». В «Очерках из истории труда» он обращается к идее соединения «знания и труда», говорит о необходимости «сосредоточения» и «обращения» в «массах земледельцев и фабричных» возможно большего количества знаний. Это связано также с его более общим взглядом на механизм общественных изменений: «История показывает нам, что приобретает и удерживает господство в обществе именно тот класс или круг людей, который владеет наибольшим количеством умственных сил. Преобладанию аристократии во Франции пришел конец, когда перевес ума, таланта и образования оказался в рядах достаточной буржуазии, а преобладанию буржуазии также придет конец, когда тот же перевес перейдет в ряды трудящегося пролетариата»[1]. Позднее, в «Реалистах», он конкретизировал этот взгляд в концепции «химического» (эволюционного) и «механического» (революционного) путей развития общества. Если равенство на антропологическом уровне невозможно, то устранение неравенства в знаниях и образовании и возможно, и желательно не только для «руководителей общественного мнения», но и для самих «голодных и раздетых людей», заключает Писарев.

Эстетика. Третьей стороной «реализма» Писарева являются его эстетические воззрения — наиболее спорная и чаще всего критикуемая за нигилистические перехлесты сфера его деятельности. Даже близкий по духу М. А. Антонович осуждал критика за отрицание эстетики, и полемика между «Русским словом» и «Современником», получившая название «раскола в нигилистах», велась главным образом вокруг эстетической проблематики.

Так называемый «антиэстетизм», безусловно, наложил отпечаток на взгляды Писарева на искусство, однако это не огульное и беспорядочное отрицание искусства ради самого отрицания. «Антиэстетизм» — своеобразная эстетическая и «реалистическая» позиция, понимание которой возможно лишь в контексте условий 60-х гг. «Реализм» охватывает как собственно философскую, так и эстетическую концепции Писарева. Чрезмерно расширительно толкуя слово «эстетика», критик часто относил к «эстетикам» всех противников реалистического миропонимания, всех сторонников философского идеализма и даже политического консерватизма. Основанием для критики Писарева часто служили упомянутые терминологические отступления от нормы, способствовавшие закреплению за ним репутации разрушителя всего и вся, не утверждавшего никаких положительных ценностей.

В статьях «Схоластика XIX века», «Разрушение эстетики» (1865) и др. Писарев высказал ряд нигилистических положений, которые, по сути дела, отрицали необходимость построения эстетической теории. Считая идеалистические представления о «бессознательном творчестве» и «абсолютной красоте» вымыслом, он выдвинул тезис о том, что «понятие красоты лежит в личности ценителя, а не в самом предмете»[2]. С его точки зрения, индивидуальность эстетического восприятия объясняется особенностями человеческого организма. В связи с этим «у каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной»[3].

Писарев считал, что строгая эстетическая теория «непременно ведет к стеснению личности», к ограничению творческой инициативы, к привлечению в литературу и критику бездарностей, которые «никогда не откажут-

---

[1] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 2 . С. 329.

[2] *Писарев Д. И.* Избр. филос. и общ.-полит. статьи. С. 70.

[3] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 420.

ся от теории», потому что им «необходим критериум, на котором можно было бы строить свои приговоры, необходима надежная стена, к которой можно было бы прислониться»[1]. Поддерживая мысль Чернышевского о том, что прекрасное в жизни выше прекрасного в искусстве, Писарев утверждал, однако, что познание прекрасного с позиций эстетики невозможно, а доступно лишь «мыслящему человеку», опирающемуся на данные различных наук и на свой жизненный опыт.

Особенно большое внимание Писарев уделял вопросу об общественной роли искусства. Но здесь его мысль не свободна от утилитаризма. По отношению к произведениям искусства, считает Писарев, следует тщательно соблюдать принцип «экономии умственных сил». Точка зрения «наибольшей полезности» порождает у него утопическую идею о возможном слиянии искусства и науки в будущем, по существу, о растворении искусства в науке: «... высшая, прекраснейшая, самая человеческая задача искусства состоит именно в том, чтобы слиться с наукою и, посредством этого слияния, дать науке такое практическое могущество, которого она не могла бы приобрести исключительно своими собственными средствами»[2].

В статье «Генрих Гейне» (1866) критик относит великих писателей к «титанам воображения», которые вместе с «титанами мысли» (т. е. великими учеными) и «титанами любви» (вождями народных движений) выполняют работу огромной общественной важности. Подобно другим «титанам воображения» (Лессингу в Германии, Белинскому в России), Гейне, считал он, немало способствовал прогрессу, пробуждению общества, начиная обновление последнего с «очищения его эстетических понятий».

Писарев не раз отмечал, что его взгляды на искусство находятся в развитии, уточняются. Он сожалел о том, что по цензурным соображениям не имел возможности ясно и определенно высказывать свою точку зрения в полемике с идейными противниками, которые, напротив, имели полную свободу излагать свои взгляды и доводить их до «логического результата». В этих условиях, считал Писарев, важно не опускаться до уровня оправдывающейся жертвы «литературной полиции». Стиль и дух «реалистической критики» всегда должны носить наступательный характер. Поэтому отрицательное отношение критика к поэзии Пушкина объясняется его стремлением «отмежеваться» от противников «реализма». Например, говоря о том, что «вся критика Аполлона Григорьева и его последователей была основана на превознесении той всеобъемлющей любви, которою будто бы проникнуты насквозь все произведения Пушкина», он называет Пушкина «знаменем неисправимых романтиков и литературных филистеров»[3]. Вместе с тем Писарев отдавал должное заслугам Пушкина, особенно когда рекомендовал использовать его поэзию для эстетического воспитания подрастающего поколения[4]. Таким образом, как литературный критик он входил в противоречие со своими собственными эстетическими установками. Г. В. Плеханов, отмечая это расхождение писаревской «рассудочности» с «тонкостью его литературного вкуса», писал, что, «решительно восставая против «филистерских» взглядов «нашего маленького и миленького Пушкина», Писарев сознавал прелесть формы его произведений»[5].

Писаревский нигилизм точно укладывался в рамки переходной эпохи 60-х гг. и главной своей целью ставил отрицание миросозерцания предыдущего поколения «идеалистов сороковых годов». Этот нигилизм не следует смешивать с анархизмом как в индивидуалистической его разновидности, распространенной главным образом на Западе, так и с народническим коммунистическим анархизмом, ставшим влиятельным в России уже после смерти Писарева, в 70-е гг. В конце XIX в. в Россию проникла и получила большое распространение иная форма нигилизма — ницшеанство, основанная уже на других, иррационалистических принципах. Часть интеллигенции, особенно марксистская, продолжала ценить идеи Писарева. Г. В. Плеханов и В. И. Засулич написали о нем специ-

[1] *Писарев Д. И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 116.
[2] Там же. Т. 3. С. 131.
[3] Там же. С. 363.
[4] См. там же. Т. 2. С. 208.
[5] *Плеханов Г. В.* Соч. Т. 5. С. 359.

альные работы, не угас интерес к нему и в советский период, хотя при изучении творчества Писарева фактически была снята преобладавшая в дореволюционной историографии тема писаревского нигилизма. Перспективной задачей являются ныне классификация и изучение различных форм как европейского, так и русского нигилизма, включая его философские, религиозные, революционные, эстетические (антиэстетические) разновидности.

3. Философско-публицистическое творчество М. А. Антоновича

Максим Алексеевич Антонович (1835—1918) родился в г. Белополье Харьковской губернии в семье дьячка. Учился в Ахтырском духовном училище, Харьковской семинарии, а затем в Петербургской духовной академии, где получил степень кандидата богословия (1859). Отказавшись от назначения профессором в Костромскую семинарию и от службы в Харьковской епархии, добился увольнения из духовного звания. Публицистическую деятельность начал в 1859 г. в «Современнике», став его постоянным сотрудником, а после ареста Н. Г. Чернышевского в 1862 г. — одним из его руководителей.

В период «Современника» Антонович — один из представителей революционно-демократического крыла русского просвещения 40—60-х гг. XIX в. Он был фактически вторым «я» Чернышевского в сфере философии. После смерти Н. А. Добролюбова Антонович — ведущий литературный критик «Современника». Здесь были опубликованы его основные философские статьи: «Современная философия» (по поводу «Философского лексикона» С. С. Гогоцкого), «Два типа современных философов» (по поводу «Трех бесед о современном значении философии» П. Л. Лаврова), «О гегелевской философии» (по поводу перевода книги Р. Гайма «Гегель и его время») и др. В своих работах он проводил общие для «Современника» программно-теоретические установки, но проводил их часто излишне прямолинейно, допуская в полемике чрезмерную резкость, что способствовало в дальнейшем его некоторой изоляции в литературных кругах.

С закрытием «Современника» в 1866 г. самый интенсивный и плодотворный период литературной деятельности Антоновича закончился. В конце 60-х гг. XIX — начале XX в. он сравнительно редко выступал в журналах «Космос», «Слово», «Новое обозрение» и др., чередуя творческую литературно-публицистическую и теоретическую деятельность с переводами книг по истории и естествознанию, занятиями геологией, работой в правлении железной дороги, государственном банке и т. д. Претерпела некоторые изменения и идейно-теоретическая позиция Антоновича: в условиях господства народничества в освободительном движении он не устоял от влияния отдельных народнических идей, иногда допускал формулировки, которые можно истолковать как известный отход от былой материалистической линии. Но и после «Современника» он активно полемизировал с социально-политическими, философскими и эстетическими концепциями консервативных течений русской мысли; его просветительская в основном позиция служила в определенной степени противовесом также народническому романтизму.

Исходный антропологический принцип. Хотя Антонович — философ-публицист по преимуществу и его философская концепция не систематизирована, она пронизана рядом довольно последовательно развитых аксиологических и познавательных принципов. Начав свою публицистическую деятельность в условиях, когда статус философии в России оставался еще неопределенным (действовал, в частности, почти полный запрет на преподавание ее в университетах), Антонович отстаивал право философии на существование в полемике с ретроградами типа С. А. Бурачка, квалифицировавшего философию как «прелюбодеяние ума и лжи», а также с «умными головами», привыкшими к узкоконкретному и наглядному мышлению и считавшими философию праздной игрой и фантастической группировкой произвольных мыслей. Полагая, что именно XVIII век выработал идеалы политической, социальной, экономической жизни и стал азбукой и элементарным учебником мышления, в том числе философского, тогда как XIX век не стал еще «эпоходелаю-

щим», он развивал философскую концепцию, в которой постулируется всесилие знания, особенно естественно-научного, разум признается критерием и верховным судьей всех проблем, отвергается теологизм, трансцендентализм, мистицизм, супранатурализм; идеалом философии выступает философия, дающая основанную на опыте и эмпирической полноте фактически точную и соответствующую действительности картину мира, причем картину всеобъемлющую, целостную и единую, обрисовывающую все связи между явлениями.

Философская концепция Антоновича, как и другие составные части его мировоззрения, строится на антропологическом принципе, материалистически истолкованном антропоцентризме; при этом отвергаются не только концепции, построенные на мизантропии (человеконенавистничестве), но и религиозно-христианские версии антропоцентризма. Человек признается центром мира, и все в мире должно ему служить, удовлетворять его материальным и умственным потребностям, он первенец и венец природы лишь при условии, что утверждается теснейшая связь и постоянная зависимость между внешним миром и внутренним миром человека, что он рассматривается не как начало и конец всего бытия, а как исходный пункт и точка опоры, посредством которых изучается остальной мир. Антропологический материализм постулирует, что человек — продукт природы, одно звено в цепи существ и явлений, и, поскольку он часть природы, наука о нем должна быть частью естествознания. Как у всех шестидесятников-просветителей, главная задача Антоновича состояла в том, чтобы опровергнуть дуалистическую концепцию психофизической природы человека и утвердить монистическую материалистическую концепцию, а также доказать, что человек есть существо не созерцательное, но активное, проявляющее во внешней деятельности свое внутреннее содержание.

Философия природы. Природа интересовала Антоновича только как базис человека. Открыто заявив о своем враждебном отношении ко всякому философскому идеализму, он энергично пропагандировал материалистические взгляды на «весь мир», Вселенную, космос в широком смысле как «все существующее» и на космос в узком смысле слова — на физический, вещественный космос, макрокосмос, а также на микрокосмос — «невещественный, моральный мир человека», подчеркивая при этом общую материальность беспредельного космоса и вечной вселенной, единство законов природы, присущих вещам и явлениям. Оперируя в ряде работ понятиями «вещество» и «сила» как исчерпывающими всю полноту бытия, все существующее, Антонович пришел со временем к выводу, что, «строго говоря, нет ни материи, ни сил, а есть только движущаяся материя или есть собственно материя; то, что движется вещество, а движение ее есть то, что прежде называли силой, и все различные силы, принимаемые физикою, суть не что иное, как различные виды движения или сотрясения частиц обыкновенной материи»[1]. Законы движения и развития в природе Антонович толковал эволюционно, настаивая на постепенности всяких переходов между явлениями.

Защита дарвинизма — одна из важных составных частей занятий Антоновича «философией естествознания». В 1896 г. вышел его большой труд «Чарльз Дарвин и его теория». Солидаризируясь с К. А. Тимирязевым в трактовке дарвинизма и соглашаясь с определением Дарвина как Коперника биологических наук, он особо подчеркивал общефилософское значение выводов из специально научных трудов великого естествоиспытателя для преодоления метафизических и теологических представлений, для утверждения идеи единства всего сущего, духа и материи, распространения принципа эволюции за пределы естествознания и, как он полагал, для правильного истолкования «явлений психологического порядка в царстве растительном», для «ботанической психологии».

Гносеология. В сфере гносеологии Антонович — сторонник материалистического сенсуализма просветительского типа, основанного на достижениях естествознания XIX в., в частности на психологических и физиологи-

[1] *Антонович М. А.* Избр. филос. соч. М., 1945. С. 233.

ческих идеях И. М. Сеченова и Дж. Г. Льюиса. Согласно Антоновичу, генетически умственная деятельность слагается только из материалов, доставляемых чувствами; самые отвлеченные понятия и идеи суть лишь результат ощущений, «перегнанные чувственные восприятия», обобщенные отвлечения фактов; познавать человека заставляет внешний мир; первоначально познание — необходимое условие сохранения жизни человеческого организма, но и в дальнейшем жизнь является объективной целью знания; развитый ум имеет такую же жажду к знанию, как организм имеет жажду, например, к питью. Всячески настаивая на том, чтобы психология опиралась на физиологию, физику и вообще на естествознание, в чем Антонович усматривал ключ к проблемам генезиса знания и познания, он тем не менее не сводил познавательные методы к индуктивизму и лишь «до известной степени» считал возможным называть философию индуктивной наукой: дедукцию, умозаключения от общего к частному, объяснение из общего закона, Антонович также относил к необходимым «приемам мысли». В определенном смысле Антонович признавал практику верховным и единственным критерием и судьей теории; наилучшим способом изучения предмета он считал исторический способ.

Философия истории. Антонович делил историю человечества на две эпохи: «естественное состояние» и «гражданское общество». Целью существования человека признавалась полная, разумная, приятная, т. е. «естественная», жизнь, состоящая в удовлетворении всех потребностей человеческой природы, находящейся в гармонии и соответствии с жизнью всей остальной природы. Общий закон поступательного развития истории (возможность регресса Антонович отвергал) состоит, по его мнению, в движении к «свободе» для все большего количества людей, причем обогащается самое содержание «свободы»: увеличиваются и усложняются моральные и материальные блага, «удобства» для жизни, улучшается их распределение, больше людей становится просвещенными, и самое просвещение становится выше; при помощи знания устраняются «неудобства», стесняющие жизнь людей. Поскольку условия и центр человеческой жизни — вопрос о пище, то законы общества главным образом занимаются «распределением пищи»; но «пищевые условия», вопрос о «хлебе едином» объясняют не всю историю; в число земных полезных для человека потребностей входят также «потребности головы и сердца» (потребности культуры) и «житейские политические дела», особенно вопросы политического и правового строя. Как и у всех просветителей-шестидесятников, у Антоновича демократизм слит с социализмом, но социалистические идеи (вопрос о капитале и труде, об отношении между рабочими и капиталистами, о социально-экономическом положении крестьян, вопрос об общине и др.) у него в отличие от просветителей XVIII в. имели большой удельный вес.

В духе просветительства Антонович связывал страдания человечества с невежеством и незнанием, с неразвитостью общих философских понятий, господством предрассудков, а успехи человечества, прогресс исторической жизни — с прогрессом знания. Вместе с тем знание он ставил в зависимость от жизни, а мораль общества в зависимость от «вопроса о пище», что вносило в его концепцию своего рода социологический реализм.

Круг затрагивавшихся Антоновичем проблем философии русской истории связан с его представлениями о единстве человеческой цивилизации, об общих ее «продуктах» (наука, искусство и т. д.), составляющих достояние всего человечества без различия национальностей и возвышающихся над «местными продуктами»; под этим углом зрения он активно противостоял всякой национальной ограниченности (особенно славянофилов) в толковании российской истории, отстаивал идею «серединного» положения России между Западом и Востоком, Европой и Азией, преобладания в ней восточного элемента над западным, а также идею «внешнего», неглубокого характера освоения достижений европейской цивилизации со времен реформ Петра I, преобладания в русской истории государства и государственного духа над обществом. Антонович ратовал за всестороннюю «европеизацию» страны, под ко-

торой понимал не все западноевропейские, а лишь общечеловеческие начала цивилизации и культуры.

Этика и эстетика. Будучи убежденным, что «нравственная сила» делает человека человеком, Антонович немало внимания уделял этической проблематике. «Кодекс человеческих обязанностей» он строил, отталкиваясь от свойств и потребностей человеческой натуры, отстаивал оптимистический взгляд на достойную любви жизнь и на смерть как неизбежный, естественный и разумный конец жизни, осуждая пессимистические представления в духе формулы «все тлен и суета сует». Антонович утверждал, опираясь, в частности, на идеи Сеченова, что учение о свободе воли есть чистая фантазия, вместе с тем он высоко ценил волевые возможности человека активно воздействовать на общественную жизнь в интересах «общего дела».

Эстетика Антоновича примыкает по своим принципам к эстетике Чернышевского и Добролюбова, но некоторые акценты расставлены в ней иначе. Антоновичу пришлось противопоставлять свою концепцию не только теории «искусства для искусства», но по ряду аспектов и эстетике публицистов «Русского слова», представлявших, по его мнению, «аскетический взгляд на искусство». Эстетику Антонович строит на антропологическом принципе, квалифицируя эстетическое чувство, эстетическое наслаждение как нормальную потребность человеческой природы, которая удовлетворяется прекрасными предметами. Теория «искусства для искусства», по его мнению, одностороння, поскольку ограничивает искусство только эстетическим наслаждением; взгляд публицистов «Русского слова» критикуется им за то, что они отвергали самостоятельность искусства, ставя перед ним только утилитарные цели. Первая задача искусства — воспроизведение прекрасного в природе и жизни, причем под воспроизведением понимается не подражание природе, а приближение к ней, сознательное изображение самых существенных черт предмета. Уважение к действительности есть основной исходный пункт разделяемой Антоновичем эстетической теории Чернышевского, в которой действительность, природа в первую очередь представляются удовлетворительными в эстетическом отношении; вторая задача искусства — пропагандистская, утилитарная, состоящая в том, чтобы помогать уяснять жизнь, усваивать и распространять здравые, гуманные идеи, способствующие развитию человека и общественной жизни, решению общей главной цели человека — достижению разумной, здоровой и благоустроенной жизни; третья задача — быть критиком и судьей воспроизводимых искусством явлений. В сфере литературной критики Антонович выделял произведения, лишенные сознательной тенденциозности (произведения вроде простой фотографии), произведения объективно тенденциозные и произведения чисто дидактические, нарочито тенденциозные. К числу произведений последнего типа он отнес роман И. С. Тургенева «Отцы и дети», оценив его в своей нашумевшей статье «Асмодей нашего времени» как плохой и поверхностный морально-философский трактат, направленный на разрушительную критику молодого поколения, как сочинение крайне неудовлетворительное в художественном отношении; такая оценка стала предметом ожесточенного спора Антоновича с публицистами «Русского слова».

История философии. В философской публицистике Антоновича большое место занимают его экскурсы в историю философии и критика современных ему философских течений, выступления в защиту рационалистических, эмпирических и материалистических концепций, критика концепций идеалистических, мистических, трансцендենталистских, метафизических, особенно так называемых «старых философов» (средневековых схоластов, сторонников лейбнице-вольфовой философии и русских религиозных философов типа С. С. Гогоцкого, О. М. Новицкого, В. Н. Карпова). Свои симпатии Антонович отдавал главным образом философии просветительского типа, продолжателями которой у него выступали, в частности, Фейербах, а также «не зараженные» идеализмом физиологи, «учителя реализма» Фохт, Льюис и др. Критикуя нигилистические оценки гегелевской философии и много сделав для ознакомления российс-

кого читателя с ней, Антонович тем не менее полагал, что философия Гегеля отжила свой век и совсем не годится для современности. Исходя из мысли о том, что при единстве философских принципов каждый из передовых народов Европы имеет своеобразную философию, он считал, что и у русских должна быть своя философия, отражающая «народный характер и склад русского ума», но решительно воспротивился проектам русского «народного любомудрия» в славянофильском духе. Просветительский тип философствования Антоновича сказался на его оценках русских философов: по его мнению, «плохим философом» был Аввакум; Н. И. Новикова он отнес к мистическому масонству, а А. Н. Радищев квалифицировался им как представитель последнего слова философии XVIII в. и деист, испытавший влияние Гольбаха, Гельвеция и их последователей. Особенно высоко Антонович оценивал идейно-философское наследие Белинского, Чернышевского и Добролюбова, а также Сеченова; 60-е гг. XIX в. в России он называл «началом нашего возрождения». Представляет интерес оценка Антоновичем философии Лаврова 60-х гг. (философию природы которого он справедливо оценил как материалистическую, а философию духа как идеалистическую и соответственно вскрыл общую синкретическую суть его концепции), его оценка почвенничества как неразрешимой попытки примирить славянофильство с западничеством, а также мировоззрения Ф. М. Достоевского последних лет его жизни, которое он трактовал не просто как религиозное, но как созерцательное мистическо-аскетическое.

Прожив долгую жизнь, Антонович отреагировал на утверждение в России с середины 90-х гг. XIX в. марксизма как самостоятельного течения русской общественной мысли, сознательно не пожелав, однако, иметь какое-либо единомыслие с социал-демократией (хотя он высказывал симпатии к идейной направленности марксизма против буржуазной эксплуатации и конкуренции, соглашался со взглядами Г. В. Плеханова на соотношение дарвинизма и марксизма и т. д., но до конца своих дней противопоставлял Марксу Чернышевского).

Глава VIII

Почвенничество, теории культурно-исторических типов и «византизма»

Почвенничество как направление общественно-политической и философской мысли России второй половины XIX в. связано с именами А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова; очень близки к нему по своим идейным ориентациям Ф. М. и М. М. Достоевские, Н. С. Лесков, А. Н. Островский, А. А. Фет и др. Убеждения их во многом совпадали, но концепция каждого была неповторимым созданием оригинального, самобытного ума. Их построения не были свободны от сердечных предпочтений и не отличались логической выверенностью, но по крайней мере не были затемнены утилитарным расчетом на успех у читающей публики. Они осознавали несвоевременность своих идей и при жизни остались не признаны как философы. На фоне прогрессистски-оптимистических либеральных, радикально-демократических и устоявшихся консервативных теорий их высказывания прозвучали как предостережение от поспешных усовершенствований и преобразований веками складывавшихся национальных и государственных ценностей. Внимание их приковано к изучению «народного духа», силой которого жив отдельный человек. Озарение поэта, художника, идея мыслителя интересовали их не сами по себе, а с точки зрения того, как воплотилось в них «органическое» миросозерцание целого народа. Основы выразительности, неповторимости личности они усматривали в связи с породившей ее культурно-исторической реальностью, «почвой», а отсутствие или исчезновение талантов трактовали как последствие ослабления «народной целостности». Они обосновали необходимость создания теории «органического развития» наций и народностей мира, в которой отразились их чаяния и мечты о возможном цивилизационном расцвете России, которая призвана стать не просто государственным образованием, но своеобразной культурой, единым, исторически сложившимся организмом.

Сформулированные в 50—60-е гг. XIX столетия Григорьевым и Страховым почвеннические идеи получают новое специфическое выражение в концепциях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Критика европейского образа жизни, социально-политических ориентаций Запада усиливается, в тенденциях развития европейской цивилизации усматриваются признаки упадка и близкого конца, надежды на грядущие исторические свершения связываются с народами, не исповедующими ценностей демократически-«унифицирующего» характера, и в первую очередь с Россией. Но и размышления о «национальной сущности» России окрашиваются в пессимистические тона: она содержит слишком мало залогов культурной самобытности, и даже обладание «истинной верой», православием, не является панацеей от бед. Отправным пунктом их философско-исторических построений становится идея множественности национально-исторических целостностей, которые не повторяют опыта друг друга.

В условиях происходящей капитализации России, сопровождавшейся крушением вековых устоев, отвержением авторитетов, когда, как казалось, нет ничего, что оставалось бы неизменным, «светило ярко и постоянно», они искали тех основ, которые были бы нерушимы и жизнеспособны. Их аргументация и сам дух философствования соответствовал по форме и по содержанию романтическому консерватизму Запада, выступившему с критикой просветительства и веры в возможность рационализации общественной жизни, переустройства ее на началах, выведенных «чистым разумом». Не помышляя о радикальных преобразованиях общественного строя России, предостерегая против ломки традиционных устоев, забвения прошлого в поисках «новых, неизведанных путей», они отвергали и самоуспокоенность, связывая свои надежды с пробуждением дремлющих в народе задатков и сил, пониманием им самого себя.

1. Почвенничество

А. А. Григорьев. Формирование мировоззрения Аполлона Александровича Григорьева (1822—1864), оригинального литературного и театрального критика, публициста, мыслителя, приходится на 40-е гг. XIX в. Первоначально центром его идейной ориентации был издаваемый М. П. Погодиным журнал «Москвитянин», на страницах которого в 1843 г. появились его первые статьи. В 1851 г. он был приглашен в состав «молодой редакции» этого журнала, куда вошли также А. Н. Островский, А. Ф. Писемский и др. В 1856 г. журнал перестал существовать, и Григорьев уехал за границу. Вернувшись в Петербург, он печатается в «Русском мире», «Русском вестнике», «Светоче» и других изданиях и находит единомышленников в лице Н. Н. Страхова, Ф. М. и М. М. Достоевских, Д. В. Аверкиева, сотрудничающих в журнале «Время». Позже выявилось несовпадение во взглядах с Ф. М. Достоевским, что и послужило одной из причин ухода Григорьева из журнала и отъезда его в Оренбург (1861—1862). В последние годы своей жизни он являлся редактором журнала «Якорь», печатался в журнале «Эпоха».

А. А. Григорьев вошел в историю общественной и философской мысли России как сторонник «органического миросозерцания». Используемые им «за недостатком лучших и за несостоятельностью старых» понятий нетрадиционные термины — такие, как «цветная истина», «растительная поэзия», «чутье и жажда жизни», «цвет и запах эпохи» и другие, он оставил непроясненными. Он сознательно избегал дефиниций и апеллировал к интуиции читателя, рассчитывая на его «погруженность» в духовный контекст эпохи.

Идеи Григорьева рождены «на острие пера», он был автором, непосредственным предметом размышления которого являлись злободневные темы: обсуждение театральной премьеры, последний роман Жорж Санд или Толстого — раздумья, неотделимые от страстных сочувствий и столь же страстных ниспровержений. В то же время он ощущал себя одним из представителей формирующегося общенационального стремления преодолеть духовный кризис эпохи. Это направление Григорьев характеризовал как «серединное (но не эклектическое) между Западным и Восточным».

Философские и социально-политические воззрения Григорьева формировались в его противостоянии революционно-демократическому направлению, которое он считал

«практическим приложением», причем неудачным и поспешным, гегелевской философии в России. Вместе с тем он не принимал вполне, как слишком консервативные, идеи теоретиков славянофильства.

Григорьев, человек увлекающийся и по роду основного своего занятия хорошо осведомленный в современной ему литературе, считал не вправе ограничивать себя рамками какого бы то ни было одного общественно-политического течения. Тем не менее было бы преувеличением сказать, что он глубоко изучил пласты европейской духовной традиции: с мистическими течениями он лишь «соприкоснулся» и, почувствовав чуждость их своему умонастроению, отверг, наиболее рационализированные теории оттолкнули его своими «софистически-страшными» построениями. Истинное идейное родство он почувствовал в учении Т. Карлейля, произведениях романтиков и особенно Шеллинга, чьи идеи всеобщей гармонии, слияния человека и природы в искусстве, религиозно-интуитивистского самопознания очаровали Григорьева «бессистемностью и беспредельностью».

Григорьев считал себя поборником «исторической критики», представляющей литературу (так же как и философию, искусство, религию) «как органический продукт века и народа в связи с развитием государственных, общественных и моральных понятий»[1], как отголосок эпохи, ее верований и убеждений. Отличительная черта такого подхода к анализу духовных явлений, по мнению Григорьева, — рассмотрение их во взаимосвязи, в сопоставлении, беспристрастность, исключающая их превознесение или преуменьшение, а также выявление того, что оцениваемое явление «принесло или, лучше, отразило в себе живого, т. е. непеременного... что, одним словом, внесло оно содержанием своим в массу познаний о человеке»[2]. Задачи критика в этом случае далеко выходят за пределы эстетического анализа, включая в себя определение того, что «жизнеспособно», «плодотворно», «органично» или «поддельно», «подражательно», «разлагающе», «тлетворно» в самой действительности.

Но как отличить зерна от плевел в том, что свершается перед нашими глазами? Почему одни писатели и философы вдохновляют современников и далеких потомков, а другие подобны блеснувшему и угасшему метеору? Григорьев убежден, что, помимо творческой одаренности, писатель или философ должен обладать даром быть сыном своего народа и своего времени, представителем конкретной исторической культуры, выразителем ее идеала. Истинное творение — всегда выношенное, выстраданное, рожденное не разумом, а душой. Своеобразие целостной национальной культуры, показанное творцом, который не отделяет себя от этой культуры и потому не искажает ее ни скепсисом, ни иронией, ни разлагающим анализом, — таковы необходимые составляющие творческого процесса.

Культура отмечена, по Григорьеву, яркой печатью национальной принадлежности. Она творится народом на интуитивно-бессознательном уровне в эпоху первоначального формирования национальной общности, которая в дальнейшем, расцветая и укрепляясь, проявит себя вполне. Затем эпоха анонимного творчества сменяется периодом развитого индивидуализированного самосознания, появляются творцы, которых не удовлетворяет существование в недрах всепоглощающего коллективизма. Кажется, что прогресс во всех областях человеческой деятельности сопровождается и приращением духовных богатств, жанрового, стилевого разнообразия, однако это лишь внешняя сторона дела. По мере видимого усовершенствования художественных выразительных средств и способов познания мира искушенным разумом происходит постепенное исчерпывание творческих потенций народа, разрушение того ценностного мира, или идеала, который был основой жизненной силы нации.

Тесное соприкосновение культур, рационалистические установки, нарастание сомнения в значимости собственной культуры ведут к утрате способности «воспроизводить» этот идеал в новых и новых формах, к подрыву самой сути национальной культуры. Возврат к прежним формам невозможен, и тогда появляются теории, объявляющие единственной ценностью поступательное движение в одном направлении, которое они называют прогрессом.

---

[1] *Григорьев А. А.* Собр. соч. М., 1914—1916. Вып. 9. С. 5.

[2] Там же. С. 8.

В России эти теории нашли отражение в западничестве, находящемся под влиянием гегелевской философии и отягченном порочной идеей предпочтения общего (идеи централизма и отвлеченного человечества) в ущерб единичному (идее самоуправления и национальной самобытности). Кроме того, по мнению Григорьева, современный литературный процесс свидетельствует об увлеченности русских писателей теорией упрощенного детерминизма, когда решающее значение при объяснении духовных явлений приписывается непосредственному влиянию среды. В целом в литературе просматривается «отрыв от почвы», чрезмерное увлечение идеалами европейской цивилизации, которая ни по своему историческому опыту, ни по реалиям общественной и духовной жизни не сходна с российской. Русские писатели, считает Григорьев, должны обратиться к изучению и отображению родной «почвы», быта, нравов, преданий русского народа и тем самым достичь истинного своего предназначения, ибо «поэты суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни, носители слов, которые служат ключами к уразумению эпох, — организмов во времени, и народов, — организмов в пространстве»[1].

В период кризисного состояния русской нации все же существует истинная, «живая» тенденция, которой, в отличие от «искусственной», «неспособной к дальнейшему развитию», свойственны самобытность, укорененность в истории, слиянность с народным миропониманием, наличие идеала, «ясного сознания простых начал». Этот идеал может быть затерян, скрыт вековыми наслоениями привнесенных, чужеродных влияний, но, несмотря на это, в народных глубинах всегда существуют слои, в быте, преданиях, нравственном строе которых он пребывает, сохраняя способность к возрождению.

По Григорьеву, в купечестве и простонародье сохранился народный быт, потому что там удержались язык, понятия и «типы общей, родовой национальности, которой существенные, коренные черты одинаково общи всем слоям»[2] как признаки кровного родства, племенного единства. Увековечение этих ценностей «плоти и крови», из которых проистекает весь образ жизни нации, есть призвание литературы, а удержание их — ее общественное служение. Но чтобы увековечить, мыслитель, писатель, художник должен сначала, снимая «наносные слои», «дорыться до почвы», до простых основ, до «первоначальных слоев» — хранителей национальных традиций, каждый представитель которых — «органический продукт почвы и народности».

Григорьев старается определить суть народного идеала, раскрыть тайны «русской души», обращаясь к истории России, но не просто к древним мифическим ее истокам, опоэтизированным славянофилами, а к истории в целом, со всеми ее зигзагами и вражескими нашествиями, оставившими неизгладимый след в душе народа, мучившего Чаадаева беспамятством, а Карамзина и Погодина — бездумным легким заимствованием. И тогда обнаруживается, что эта душа, ее идеал состоит из парадоксального совмещения смиренного и мятежного, славянского и варяжского, татарского, земского, семитского, цыганского и еще много неисповедимого. Мятущаяся натура россиянина, его взлеты и падения есть сгусток истории его народа. «Совершенно веря с г. Буслаевым в органическую связь наших растительных, мифических и поэтических основ с основами общеевропейскими, мы не можем, однако, утаить от себя того, что «волею судеб» на них лежат такие византийские и татарские слои, которые по форме образовали из них нечто совершенно новое»[3]. К коренным чертам русской натуры Григорьев относил отходчивость сердца, отсутствие упорства в злобе, всегдашнюю готовность к примирению, веру в божественный промысел. Эти особенности как бы аккумулированы в пушкинском образе И. П. Белкина и в «царстве обломовщины». Но есть в русском человеке и страстность, «последовательность до беспощадности», «цельность увлечения великими идеалами», некое тревожное начало и неуспокоенность, не дающие ему удовлетворения в «общинном смирении» славянофилов и всеми своими порывами созвучные героям Лермонтова.

---

[1] *Григорьев А. А.* Собр. соч. Вып. 11. С. 37.

[2] Там же. С. 15.

[3] Там же. Вып. 13. С. 29.

Суть философских размышлений Григорьева — в противостоянии просветительской философии, с ее пафосом всесилия человеческого разума, уверенностью в праве и способности человека преобразовывать действительность, изменять ее в соответствии со своими планами. Современная философия, по его убеждению, дошла до крайности в возвеличивании рациональных начал, науки, приписывая им исключительное, абсолютное значение. Однако, отрицая правомерность восторгов просветительства, уверенного в том, что найдено простое решение всех вопросов, Григорьев предостерегает и против опасности чрезмерного увлечения скептицизмом, сомнением, доводящим до «бездны, поглощающей всякий конечный разум». Позитивным моментом он считает крепнущее движение, ориентированное на реальное, которое обладает внутренней мощью вне и помимо человеческого вмешательства, на «жизнь», которая властно заявляет о себе, «кричит разными своими голосами, голосами почв, местностей, народностей, настроений нравственных, в созданиях искусств»[1]. Человеческая мысль, считал он, должна быть соединена с чувством, слитым с народным миропониманием. Он вынашивал в своем сердце представление о деятельности, основанной на «христианском мышлении», в котором не было бы ни чрезмерного индивидуализма и эгоизма, ни подавления личностного начала, ни сердечной апатии, но было свободное осознание своей ответственности в мире, высшие понятия о добре и зле и ориентация на душу человеческую, «решительно не подлежащую развитию».

Идеи Григорьева о народах и эпохах как организмах во времени и пространстве, о самобытности национальных культур, развивающихся и дифференцирующихся в ходе своей эволюции, о значении национального фактора в истории, о характере «русской души» попали в России на плодотворную почву. Во второй половине XIX в. эта проблематика фактически стала центральной в теоретических построениях многих русских философов. Сильное влияние Григорьев оказал на Н. Н. Страхова, в атмосфере обсуждения занимавших его вопросов складывалось мировоззрение Н. Я. Данилевского, а позже — В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, В. Ф. Эрна, А. А. Блока. Но влияние мыслителя не ограничивается теоретическими параллелями. От почвенничества отталкивался антипод Григорьева — Л. Шестов, создавая «философию беспочвенности».

Н. Н. Страхов. Николай Николаевич Страхов (1828—1896) родился в Белгороде в семье протоиерея. Получив образование в Петербургском университете и Главном педагогическом институте, он занимается преподаванием и с 1858 г. начинает публиковать статьи, первоначально связанные с естественно-исторической проблематикой, с которой он не расстается и позже, посвятив обобщению своих философских воззрений книгу «Мир как целое» (1872). С 1861 г. Страхов сотрудничает с братьями Достоевскими в журнале «Время», который, однако, в 1863 г. закрывается после публикации его статьи «Роковой вопрос», проникнутой симпатией к польской культуре. С 1869 по 1872 г. он является главным редактором журнала «Заря». К этому периоду относится его активная полемика с «нигилизмом» революционного толка в лице М. А. Антоновича, Н. В. Шелгунова и др., которую он позже обобщит в книгах под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе» (1882—1883) и в работе «Из истории литературного нигилизма» (1890). В конце 70 — начале 80-х гг. Страхов занимается преимущественно осмыслением творчества русских писателей, публикуя «Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом», «Заметки о Пушкине и других поэтах» (1883), «Воспоминания о Ф. М. Достоевском» (1883). В 1885—1890 гг. он ведет полемику с К. А. Тимирязевым и В. С. Соловьевым, защищая теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.

Большое влияние на формирование философских взглядов Страхова оказала славянофильская традиция. Переосмысливая ее в новых исторических условиях, он опирался как на непререкаемые авторитеты также на Григорьева и Данилевского. Из выдающихся европейских мыслителей он более всего почитал Гёте, Шеллинга, с большой долей критицизма относясь к чисто рационалистической традиции, подчиняющей, по его мнению, жизнь «мысли». Но тем не менее гегельянский

---

[1] *Григорьев А. А.* Собр. соч. Вып. 11. С. 36.

подход, в той форме, в которой он не противоречил шеллингианству, незримо присутствует в его философии, в значительной степени основанной на идеях всеобщей взаимосвязи, целостности и развития.

Страхов был убежден, что все в мире существует в единстве, взаимосвязанности и гармонии. Понять мир можно, лишь исходя из идеи, что все его части составляют целостную иерархию, и сущность их состоит «в различных степенях воплощающегося духа»[1]. Вселенная есть организм, в котором нет ничего неизменного и тем не менее каждое явление занимает свое место в общей картине мира. Человек — «вершина природы, узел бытия», связующее звено в мироздании, потому что разум — наивысшее проявление жизни, а главная особенность органической природы — устремленность к сознанию, к порождению его; «цель органического мира есть достижение его одушевленности». Направленность жизни к ее антропологическому центру одновременно есть и религиозно-телеологическая устремленность к божественному началу: «Какой бы взгляд на устройство и состав мира мы себе ни составили, но наша мысль неизбежно будет искать единой основы всего существующего, и это будет первое определение, первая черта понятия о Боге»[2]. Осознание человеком своего центрального места во Вселенной имеет для Страхова методологическое, познавательное и жизнеутверждающее, нравственное значение. Без этого понимания он теряет ориентиры своего существования, ощущает одиночество, смутное недовольство, но, не понимая его причин, начинает идеализировать историческое прошлое или вдохновляться утопическими мечтаниями, разрушая настоящее. Поскольку человек — средоточие природы, она и «объясняется как совокупность различных видоизменений и степеней развития, направленного к этому средоточию», ибо низшее должно объясняться высшим, а не наоборот. Человек же не сводится к природе и свободен противополагать себя ей. Понять специфику человеческой духовности, отличить его от животного мира есть задача философии.

Чаще всего философию Страхова называли «рациональным мистицизмом», поскольку он пытался разграничить сферы духа и материи, одновременно объединяя их в понятии мира как целого, используя при этом аргументацию рационалистического характера. Рисуя картину мироздания как стройного единства, проникнутого строгими закономерностями, которые может постичь человеческий разум, он в то же время разрушал гегелевскую теорию тождества бытия и мышления, доказывая, что мышление и бытие не только действительно тождественны, но и действительно различны. Он отвергал идею Гегеля о природе как инобытии идеи, ибо был уверен в суверенности, самобытии жизни как таковой. Как и Григорьеву, ему представлялось, что провозглашение идеи тождества бытия и мышления аналогично признанию права мысли вмешиваться в жизнь, ломать и ограничивать ее по своему произволу. Философия, считал он, не должна перестраивать жизнь и мир на свой манер или выворачивать его наизнанку.

Страхов считал, что люди, увлекаясь преобразовательными планами вселенского масштаба, не видят границ, полагающих предел их вмешательству в природу. Вообще любое такое вторжение должно быть оценено как зло, и если можно говорить о добре, сделанном человеком, то только в «отрицательном смысле» — когда добро есть предотвращенное зло. Строго говоря, человек своим воздействием или разрушает какую-то органическую целостность — будь то отдельный организм или популяция животных, — или не оказывает на нее никакого влияния. Организмы склонны к изменениям и подвержены внешним влияниям, но лишь в определенных пределах: слишком сильные ведут к уничтожению живого организма, а слабые им как бы «не замечаются», силы и способности его возобновляются, и он продолжает функционировать, подчиняясь внутренним своим законам.

По его мнению, эволюцию органического мира нужно мыслить не как результат преобразования, а как периодичность, как круговращение вещества при сохранении неизменяемой формы. Польза, добро для организма

[1] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. Спб., 1872. С. VII.

[2] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Спб., 1890. Кн. 2. С. 525—526.

может состоять только в одном — в наилучшем осуществлении его типа; вред и зло есть все то, что останавливает или уничтожает типическое развитие. Достигнуть совершенства в своем роде, наибольшей выразительности и отчетливости своего «типа» — цель органического процесса; приблизиться к границе, за которой существование становится невозможным, — худшее, что можно для него представить. Страхов постоянно напоминает, что организм — микрокосм и история в «свернутом» виде, ибо он содержит в себе не только свое настоящее, но и прошедшее и будущее. Развитие организма он определяет как «наследованный процесс, начало которого теряется в безмерной цепи поколений». Он представляет собой самостоятельный «процесс, сам себя поддерживающий» и связанный с общим циклом органической жизни на Земле. С человеком в мир входит то, чего в нем не было и не могло быть раньше, — сознание, указывающее на верховную творческую причину мира. Дух и материя — субстанции столь различные, что не могут быть сведены друг к другу или выведены одна из другой. Объединяющее их начало — в «высочайшем существе», признав бытие которого человеческий разум находит для себя удовлетворение, ибо от века стремится к «единству миросозерцания».

Критерием истинности у Страхова становится соответствие некоторым формальным и содержательным требованиям. Если речь идет о философской системе, то она должна удовлетворять требованиям полноты, всеобъемлемости, логической безукоризненности, строгости, связности посылок, доказательств и выводов, простоты изложения. Но главным является подведение всего разнообразия сущего под единое всеохватывающее понятие — пусть даже это понятие божества и будет затем объявлено сверхрациональным, недоступным для постижения самому разуму. «Ум не может успокоиться, пока не охватит всего», — считает Страхов. Повторяя вслед за Гегелем, что любая философия есть посвящение в «тайны ума», Страхов вместе с тем отстаивает право на многообразие воззрений, на уважение к своей и чужой мысли. По его убеждению, историю человеческих духовных исканий нельзя представить в виде лестницы, ведущей от знания неполного и неточного к знанию совершенному и непререкаемому; нужно питать какое-то презрение к человеческому уму, для того чтобы представить, что он заблуждался до нынешнего дня.

Как в истории человечества ценен каждый этап развития, каждый народ, так и в мире духовной культуры имеет смысл любая мысль, завоевавшая право называться общезначимой, — пусть даже впоследствии она была отброшена и заменена другой, более отвечающей потребностям времени и чаяниям народов. Постичь эту истину или хотя бы приблизиться к ней в состоянии «органический взгляд», который восходит к народному миросозерцанию, предполагающему, в силу разнообразия национальных культур, множественность подходов и оценок, своеобразие мнений, восходящих, как к высшему авторитету, к реальности жизни. Делает его возможным та «народная сущность», с которой он связан, или «почва», а «под именем почвы, — разъясняет Страхов, — разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений»[1]. «Вместо того, чтобы судить народ по какой-нибудь нашей мерке, нужно стараться везде открыть его собственную мерку, ту единственную и нормальную мерку, которая определяется самою сущностью каждого народного явления. Это значит — нужно понять народ»[2]. При этом, по Страхову, «органический взгляд» по сути своей эстетичен, поскольку он не желает вмешиваться в действительность, а любуется ею. Неудивительно поэтому, что ближе всех к пониманию смысла мироздания оказываются художники, писатели, поэты, поскольку «художник... признает для себя руководством нечто непонятное и таинственное, независимое от его идей и убеждений, превышающее его разум, его частные соображения, нечто абсолютное, не нуждающееся ни в каких оправданиях, не пользу, не наслаждение, не патриотизм, не общественное движение и т. п., а правду, благоговейное проникание в то, чем и как обнаруживает себя жизнь»[3].

---

[1] *Страхов Н. Н.* Из истории литературного нигилизма, 1861—1865. Спб., 1890. С. 113.

[2] Там же. С. 114.

[3] *Страхов Н. Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. Спб., 1885. С. 115.

В условиях господства политизированных теорий, «фанатического радикализма» и «фанатического староверства» Страхов, подобно Достоевскому, предчувствует опасность «оскудения идеала», огульного отрицания культуры, исторических традиций, идей свободы и человеческого достоинства. Для него духовная скудость неотделима от национальной трагедии, ибо чревата выходом из «подполья» химер разбушевавшейся фантазии «беспочвенного» сознания.

Страхов уверен, что противоборство «прогрессистского» и «ретроградного» направлений есть поверхностный слой культурно-исторического бытия нации. В ней есть и вечное, неумирающее начало — и с ним связаны и особенности исторического развития страны, и специфика «народного характера», и все жизненные проявления нации в целом. «Непроявленность» русского народного идеала, в котором стали бы очевидны особенности «русской души», свидетельствует о непонимании народом самого себя, о недостатке самосознания. Анализируя литературные произведения своих современников, Страхов обнаруживает такой идеал в образе толстовского Платона Каратаева, в котором русский народ явил миру красоту простоты, добра и правды. Нужно понять этот идеал, открыть его в своем сердце, постигнуть, что восхождение к святости через справедливость и милосердие — «крестный путь» россиянина, избегнуть которого, не потеряв самого себя, он не в силах. «В этой глубокой народной жизни, — пишет он, — наша сила и наше спасение. Мы должны всячески стремиться примкнуть к ней и сердцем, и умом, привести ее себе к сознанию, проникнуться ею, ценить и беречь ее во всех ее проявлениях»[1].

Страхов желал видеть Россию самостоятельной, самобытной страной, освободившейся от поверхностного подражания и развившей в себе способность к творчеству, потребность в образовании и искоренении невежества, уважение к правам личности, богатству ее духа и мысли. Однако чаще он с горечью констатировал, что российская история представляет мало залогов совершенствования и является скорее «однообразной полосой простого роста».

Отстаивая идеи теории культурно-исторических типов Данилевского в полемике с Вл. С. Соловьевым, Страхов старался разъяснить «мирный характер» этой концепции, «отличающийся духом славянской терпимости». Разделяя идеи Данилевского о множественности национальных культур, он подчеркивал общность нравственных и религиозных ценностей разных народов, отстаивающих в разных формах приоритет истины, добра и красоты. Страхов не принимал проповеди национального самодовольства, гегемонизма, превосходства одной, «избранной» нации, всегда сопровождая размышления на философско-исторические темы извлечением нравственных уроков из истории. Помимо того что мыслитель высказал собственные оригинальные идеи, он выступил как своеобразное связующее звено между Григорьевым и Данилевским, указывая последнему на работы Григорьева и стремясь сохранить традицию «почвеннической» ориентации.

2. Учение о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) родился в с. Оберец Орловской губернии. Окончив Царскосельский лицей и Петербургский университет, он стал магистром ботаники. С 1853 по 1869 г. он участвовал в научных экспедициях под руководством известного ученого К. Бэра, исследуя водные ресурсы России. При этом занимался философско-историческими и культурологическими изысканиями, результатом которых явился труд «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому», опубликованный в журнале «Заря» (1869—1871) и вышедший отдельным изданием в 1871 г. Переиздания книги, сопровождавшиеся новыми комментариями, свидетельствуют о нарастании консервативных настроений автора. Пик известности Данилевского пришелся на 80-е гг., когда теория культурно-исторических типов, сформулированная в «России и Европе», вызвала

[1] *Страхов Н. Н.* Из истории литературного нигилизма. С. 484.

живой отклик в широких слоях читающей публики. Дискуссии продолжались и после его смерти, когда оппонентами его идейного преемника Н. Н. Страхова стали В. С. Соловьев, К. А. Тимирязев и др. Незадолго до смерти Данилевский, будучи директором Никитского ботанического сада в Крыму, начал писать книгу «Дарвинизм. Критическое исследование», которая осталась неоконченной.

Во взглядах Данилевского на бытие мира главную роль играют идеи гармонии, всеобщей согласованности и красоты мироздания. Вселенная находится в бесконечном изменении и превращении, но каждый раз итогом борющихся и взаимодействующих сил становится красота, в образе которой мир явлен человеку. Отсюда следует, что существует высшая целесообразность, которая обеспечивает космическую, природную и социальную упорядоченность, взаимосвязанность и эстетическую значимость действительности. Мир немыслим без «разумного руковождения» со стороны идеального, сверхъестественного начала, ибо невозможно предположить, что все удивительное устройство и иерархическая упорядоченность космоса — результат хаотичных столкновений мириадов молекул. Отвергать разумность «творческой причины» мироздания — значит отстаивать идею абсурдности бытия, т. е. признать, что все происходящее — «нелепость, бессмысленность, случайность». Данилевского не интересует, каким образом представлять себе божество: «как сознательное или бессознательное, как личное или имманентное миру». Для него важно констатировать, что в природе проявляется действие сверхъестественной воли, которая обеспечивает стабильность основных законов бытия, неизменность органических и неорганических природных форм.

Он отвергает идеи Ч. Дарвина о существующей в природе эволюционной трансформации видов, о «реальной родословной связи» и общем происхождении органических форм, об их неопределенной, обусловленной внешними факторами изменчивости. Особое внимание он уделяет доказательству несостоятельности теории естественного отбора и борьбы за существование. Если последняя иногда и имеет место в природе, то как фактор стабилизации, а не изменения и тем более не совершенствования. Эта консервативная сила не позволяет конкретному типу или виду вырождаться, держит «отклонения от типа, колебания возле известной нормы».

Фактически Данилевский предвидит опасность переноса дарвиновской идеи всеобщей борьбы на социально-политическую сферу, где в этом случае будут узаконены общественная дисгармония и столкновение сословий. И в то же время сам Данилевский совершает тот же методологический ход: определенный биологизм свойствен и ему. Законы функционирования отдельного организма он переносит на народы, цивилизации, вселенную, и идея «скрытной гармонической предустроенности» организма занимает в его теоретических построениях то центральное место, которое у Дарвина принадлежит теории борьбы за существование.

В своих философско-исторических построениях Данилевский стремился преодолеть главное заблуждение предшествовавших теорий, проистекавшее, по его мнению, из принятой на веру идеи всеобщего движения человечества по пути прогресса. На нее опиралась теория о превосходстве одних народов и неразвитости других, как не соответствующих неким общепринятым понятиям об общественной жизни, власти, морали и т. п. По Данилевскому, как в природе, так и в истории царит пространственная и временная упорядоченность. Различные типы организации «не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм»[1]. Он предложил отказаться от деления истории на периоды и ввести понятие культурно-исторических типов как «самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»[2]. Иначе говоря, в историческом бытии выделяются обособленные замкнутые национально-государственные образования, с

[1] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 84.

[2] Там же. С. 85.

присущими им чертами в различных сферах человеческой жизнедеятельности. По Данилевскому, в истории существуют следующие культурно-исторические типы: египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический, или аравийский, романо-германский. Кроме того, в число крупнейших цивилизаций он включал мексиканскую и перуанскую культуры, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. По его мнению, целесообразно принять идею существования исторического движения только внутри каждого отдельно взятого замкнутого национального образования, и смысл этой эволюции заключается в сходном с органическим процессе зарождения, процветания и старения данной культуры. Историю он предлагал трактовать как циклический процесс чередования таких цивилизаций, а прогресс — как проявление «в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, in potentia) в идее человечества»[1]. Отвергая единообразие и однонаправленность истории, Данилевский отрицает существование одинаковых для разных времен и народов форм общественно-политического устройства и духовно-практического освоения мира. Культурно-исторические миры представляются ему несхожими между собой и несравнимыми с точки зрения превосходства одних над другими, другими словами, эквивалентными в ценностном отношении.

Данилевский по-своему сформулировал также основные законы исторического развития культур. Самобытный культурно-исторический тип составляет племя или семейство народов, ощущающих внутреннее родство и способных, по своим задаткам, к развитию. Каждый тип вырабатывает собственные и непередаваемые другим начала цивилизации и проходит в своем развитии ступени, аналогичные жизненному циклу организма, — «образовательный», государственный и «деятельный» периоды, за которыми следует падение и разложение на «этнографические элементы». Для наиболее полного выявления потенциальных возможностей народов, входящих в состав культурно-исторического типа, они должны обладать равными гражданскими правами и пользоваться относительной независимостью, т. е. составлять федерацию или политическую систему государств.

При этом Данилевский не проповедовал абсолютной недееспособности народов, свершивших свой предписанный свыше цикл развития. По его теории, они смогут вновь возвратиться к созидательному бытию, какое-то время ожидая, «пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа»[2]. Также не являются абсолютно бесперспективными с точки зрения создания самобытной культуры и те племена и народы, которые по различным причинам пока еще представляют собой «этнографический материал», не оформленный в государственно-историческом плане.

Данилевский обратил внимание на одну из важных проблем, находившуюся в XIX в. на периферии философского знания, — проблему национального фактора в истории. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения на все народы единой, «окончательной формы человеческой культуры», он пытался обосновать целесообразность самобытного бытия наций и народностей мира. Он выдвигал высокие требования к народу, вознамерившемуся влиять на становление других народов: «Передать цивилизацию какому-либо народу, — очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так, чтобы хотя отчасти стать в уровень с передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления»[3].

Он высказывал мысль о том, что в истории имели место три рода взаимодействия

[1] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. С. 116.

[2] Там же. С. 90.

[3] Там же. С. 95.

между народами: «пересадка», «прививка» и «удобрение». Первые два предполагают насильственно-захватническую, агрессивную политику по отношению к народности, подвергающейся внешнему воздействию, подавление ростков ее собственной культуры и насаждение чуждых ей форм социальной, политической и духовной жизни, ни развить которые, ни соответствовать которым она не в состоянии. «Удобрение» — единственно плодотворная форма культурного взаимодействия, когда новый народ получает возможность развивать собственные задатки, будучи «наследником» существовавшей на этой территории великой культуры или получая дополнительные средства для своего культурного становления. Такая форма характерна для ряда культур, предшествовавших современной европейской цивилизации. Данилевский вместе с тем решительно выступал против «цивилизаторской миссии» сильных наций, ибо чаще всего это есть скрытая форма колонизаторской деятельности, связанной с подавлением тех ростков национальной самобытности, которые со временем могли бы развиться и дать начало целостным оригинальным культурам. Он считал, что насильственное воздействие имело в истории отрицательные последствия не только для покоренных народов, но и для завоевателей, причем даже в том случае, если последние пытались воспользоваться плодами более развитых культур.

Одним из замыслов Данилевского было разоблачение европоцентристских теорий, описывавших социокультурные реалии Европы как наивысший результат всей предшествующей истории, между тем как, по его мнению, это лишь один из возможных многочисленных вариантов социально-политического и духовного бытия. Впрочем, в определенной мере сам он еще находился под влиянием представления о поступательном ходе всемирной истории, считая романо-германскую культуру «двуосновной», в отличие от ранее существовавших и ориентированных преимущественно на одну ценностную доминанту (для еврейского типа это была религиозная идея, для римского — юридическая, для греческого — эстетическая и т. д.). Европейский мир оставил далеко позади наивысшую точку своего расцвета, которая приходится на эпоху Возрождения, явив миру невиданное богатство художественного и интеллектуального творчества и одновременно преуспев в практически-прикладной сфере. Однако, по мнению Данилевского, история не предоставляет никакому народу возможностей безграничного развития, точно так же и опыт каждого из них значим лишь для определенного времени и локальной территории. Он не может быть распространен на другие национальные организмы без опасности подорвать основы их собственного существования. Именно поэтому он должен быть отвергнут народами, идущими на смену европейским. А такими более молодыми народами, по убеждению Данилевского, являются славяне, которые ни по историческим истокам, ни по нравственно-эстетическим и религиозным установкам не тождественны предшествующим нациям и обладают огромными потенциальными возможностями. Поэтому следующим культурно-историческим типом, идущим на смену европейскому, будет восточнославянский, «четырехосновный» тип.

В трактовке природы и истории Данилевский совмещает натуралистически-позитивистский и религиозно-провиденциалистский подходы, что рождает множество противоречий в его теории. Сравнивая человеческое общество с организмом и распространяя на него закономерности функционирования биологической целостности, он одновременно трактует судьбу России как предопределяемую «свыше» Провидением, неразрывно связанную с православием как «боговдохновенной» и единственно истинной религией.

В области гносеологии двойственная ориентация Данилевского — на науку и религию — также достаточно очевидна. Он выступает в качестве сторонника эмпиризма и вместе с тем уверен, что понимание природы немыслимо без метафизических и религиозных принципов. Истинное объяснение может быть только метафизическим, и «главный и единственно существенный результат изучения природы для нашего разума есть сознание идеального, то есть интеллектуального, характера причины, произведшей и устроившей органический, да и весь мир»[1]. История наук, по Данилевскому, представляет собой не столько по-

---

[1] *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. Спб., 1885. Т. 1, ч. 2. С. 528.

степенный процесс сложения знаний, добытых учеными разных стран и эпох, сколько чередование различных и почти не связанных между собой по стилю и методам способов познания мира — созерцательно-философствующего (Греция), схоластического (Византия), практически-прикладного (Европа). Различия в теоретических предпочтениях, способах изложения полученных результатов, методах изучения восходят, по Данилевскому, к глубоким личностным факторам, обусловленным, в свою очередь, национальной принадлежностью. Полного, точного и тождественного для всех представления об окружающем мире не может существовать, ибо люди воспринимают мир поразному. Ученые, как и художники, являются представителями определенного народа или нации, что проявляется и в особенностях выдвигаемых ими теорий, и в применяемых ими методах исследования, и в степени склонности к отвлеченному теоретизированию или эмпирическим исследованиям. Не будет преувеличением, считает Данилевский, говорить о «народах-математиках» и «народах-филологах». По Данилевскому, даже такой общепризнанно интернациональный феномен, как наука, несет на себе неоспоримый отпечаток национальной принадлежности. Формируясь, она проходит этапы эмпирического сбора материала, создания искусственных и естественных систем, формулирования законов. При этом обнаруживается, что разные народы участвуют в разработке наук на различных стадиях их развития, что выявляет специфическую склонность этих народов либо к эмпирии, либо к теоретизированию.

С идеей качественного различия народов связано отрицание возможности создания теоретического обществоведения как общей теории устройства гражданских и политических обществ, вынужденной ограничиться сравнительным исследованием и сопоставлением, поскольку нельзя предугадать не только подробности, но и характер цивилизации, которая находится в зачаточном или недостаточно развитом состоянии.

Данилевский гораздо более осторожно, чем славянофилы, рассуждал об исторической миссии России, вовсе не предполагая, что она может указать Западу некий «спасительный выход» из культурно-исторического тупика или предложить достойный подражания социально-политический идеал. Не взаимовлияние или одностороннее воздействие со стороны России — ядра формирующегося восточнославянского типа — виделось Данилевскому в перспективе, а возможно более полная изоляция ее от навязываемого Европой «служения чуждым интересам», основанная на стремлении не принадлежать «ни европейскому добру, ни европейскому злу». Обоснование необходимости обретения политической независимости народами, мысль о целесообразности более свободной — федеративной — связи между народами, входящими в состав Российской империи, осуждение культурно-политической аккультурации — эти и другие идеи Данилевского не позволяют сделать однозначного вывода о нем как стороннике официальной политической доктрины или идеологе национализма. Оригинальный, не укладывающийся в рамки «официоза» круг философских и культурологических размышлений Данилевского превращает его в мыслителя противоречивого и своеобразного. Высказанные им философско-исторические идеи не только привлекли внимание современников, но и оказали глубокое влияние на становление последующих философских систем. Идеи О. Шпенглера и А. Тойнби — крупных европейских культурологов XX в. — носят на себе неоспоримый отпечаток философско-исторических интуиций Н. Я. Данилевского.

3. Теория «византизма» К. Н. Леонтьева

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891), как и его предшественники, противопоставлял абстрактному теоретизированию образно-ассоциативный, публицистический стиль мышления, ориентированный на непосредственное восприятие и переживание действительности. «Когда я пишу, — отмечал он, — то больше думаю о живой психологии человечества, чем о логике; больше забочусь о наглядном изложении, чем о последовательности и строгой связи моих мыслей»[1]. Тем не

[1] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1912—1913. Т. 6. С. 306.

менее его занимали проблемы философии истории и культуры, судеб различных наций и народностей в истории. Он воспринимал теорию Данилевского, но только как исходную точку своих размышлений, внося в нее существенные изменения, свидетельствовавшие о нарастании в его мировоззрении пессимистических и эсхатологических настроений.

К. Н. Леонтьев родился в селе Кудинове Калужской губернии. Сразу после окончания медицинского факультета Московского университета он был направлен лекарем в действующую армию (1854—1856). С 1860 по 1863 г. он живет в Петербурге, однако первые пробы пера в литературной критике сменяются желанием поехать в Черногорию и Герцеговину «на театр войны» в роли корреспондента газеты «День». В начале 1863 г. Леонтьев назначается секретарем русского консульства на о. Крит. В течение десятилетия он занят на дипломатической работе в Адрианополе, Янине, Тульче, Салониках. В это время формируются его консервативные политические ориентации. В 1871 г. он тяжело заболел и, как ему представилось, был спасен только благодаря данному на смертном одре обету постричься в монахи. Он пережил глубокий духовный кризис, заставивший его отказаться от дальнейшей карьеры. С этого времени он подолгу живет на Афоне, в Оптиной пустыни и в Николо-Угрешском монастыре. Однако исполнение обета он откладывает почти на 20 лет, ибо его не оставляет мысль, что он был оставлен волей Бога для жизни, чтобы выполнить свою земную задачу литературно-философского свойства. В 1872—1873 гг. он пишет статью «Византизм и славянство», спеша высказать «открывшуюся» ему истину приближающегося конца истории и возможной его отсрочки Россией, носительницей идеи «византизма». В последующие годы он развивает эту тему, находя новые аргументы для подтверждения своей философско-исторической концепции. Умер Леонтьев в Сергиевом Посаде, незадолго до смерти приняв постриг.

Миросозерцание Леонтьева сложилось под большим влиянием обстоятельств его личной жизни. Многим его современникам это представлялось достаточным основанием, чтобы утверждать наличие в его философии двух альтернативных тенденций — эстетически-эпикурейской, соответствовавшей первому периоду его жизни, и религиозно-аскетической, характеризующей этап религиозного обращения. Факт их взаимопроникновения при подобной интерпретации оставался необъяснимым либо незамеченным. Между тем в философии Леонтьева мотивы христианской ортодоксии и эстетизма сосуществуют, и он не раз обращается к обоснованию совмещения позитивистски-органицистского, религиозно-провиденциалистского и эстетического истолкования мироздания.

Леонтьев онтологизирует понятие прекрасного, интерпретируя его как точку соприкосновения материального и божественного начал мира, как космогонический принцип организации социальной и природной реальности. Закон существования красоты — «разнообразие в единстве» — отождествляется с законом жизни. В качестве творящего и деятельного центра мироздания в философии Леонтьева выступает Бог. Он является силой, порождающей всевозможные формы органического, неорганического, социального мира, наделяющей их способностью к дальнейшему саморазвитию в соответствии с органическим «триединым законом развития». Миропорядок, характеризующийся состоянием устойчивого равновесия, обеспечивается, согласно концепции Леонтьева, существованием замкнутых изолированных форм, объединяемых лишь принадлежностью к сотворившему их идеальному началу. Чем большее разнообразие самобытных форм существует в природе, тем больше жизненности, красоты и силы содержит мир в целом.

В истории сохранение и культивирование замкнутых индивидуализированных национальных образований интерпретируется им как противостояние смерти и небытию. Провозглашая достижение самобытности главной целью национального и государственного существования, Леонтьев считает, что идеал «видимого разнообразия и ощущаемой интенсивности жизни» — единственный критерий в оценке социокультурных явлений.

Понятие развития, по его мнению, приложимо лишь к каждой отдельно взятой форме, и наивысшая его степень состоит в достижении наибольшей выразительности и отличия

ее от других форм. Ошибочно полагать, что прогрессировать может человечество в целом, эволюционируют лишь народы, сменяя друг друга в своем расцвете и упадке. Содержание процесса становления он мыслит в духе органицизма, как постепенное развертывание заложенных начал, *«постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему,* постепенная индивидуализация, *обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов»*, «постепенное осложнение элементов составных, *увеличение богатства внутреннего* и в то же время *постепенное укрепление единства»*[1]. По достижении высшей точки развития как высшей степени сложности и индивидуализации, единства и силы процесс исчерпывает возможности восходящего развития и превращается в нисходящий. Упадок представляет собой как бы движение вспять, к уровню первоначальной простоты, однообразия и сходства с окружающим.

«Триединый закон развития» предполагает, что организм, процесс или явление в своей эволюции проходят стадии: «1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности, 3) вторичного смесительного упрощения»[2]. Этот закон дает возможность анализировать внешние приметы таинственного процесса становления или упадка разнообразных форм и выделять признаки, характерные для каждой из стадий, определяя, каковы жизнеспособность организма или состояние какого-то процесса.

Леонтьев выступал против просветительских и рационалистических представлений о картине мироздания как соответствующей категориям, теоретическим конструкциям, познавательным возможностям и моральным заключениям человеческого разума. Узнавание прекрасного, по его мнению, не предполагает проникновения в глубины мира, поскольку оно открыто эмоциональному, образно-эстетическому его постижению. Истина явлена человеку в образе красоты, по природе своей являющейся «многоликой» и «многоцветной». Леонтьев считал себя сторонником «метода действительной жизни» — социальной науки, совмещающей опыт, умозрение и мистику. Выдвигая запрет на привнесение в социологию каких бы то ни было аксиологических и телеологических суждений и идеалов, он обвиняет в несостоятельности любые теории, в которых доказывается возможность переустройства человеческой жизни на более справедливых или разумных началах: «Не имеют правдоподобия ни психологически, ни исторически, ни социально, ни органически, ни космически — всеобщая равномерная правда, всеобщее равенство, всеобщая любовь, всеобщая справедливость, всеобщее благоденствие. Эти всеобщие блага не имеют даже и нравственного, морального правдоподобия»[3].

Леонтьев трактует историю как процесс, ограниченный во времени и ненаправленный. Ей приписывается характер более или менее упорядоченного волнообразного процесса возникновения и гибели поочередно сменяющих друг друга культурных миров на фоне мелких и дробных единиц национальных культур, существование которых в конечном счете зависит от сохранения неизменного «космического ритма», задаваемого круговращением культурно-исторических типов. Каждый из них является воплощением божественной идеи и обладает определенным набором свойств, постепенно обнаруживающихся по мере свершения им своего фатального жизненного цикла. История представляет собой продолжающийся процесс именно в силу сосуществования и чередования локальных национальных культур, символизирующих действие закона «разнообразия в единстве». Нарушение принципа разнообразия чревато концом истории.

Движение культурно-исторического типа от стадии «первоначальной простоты» к стадии «цветущего объединения и сложности» означает формирование национальных традиций, складывание социальной структуры, возрастание «дисциплинирующего воздействия» религии и государственности, обособление от других культур, появление ярких индивидуальностей и т. п. Признаки, сопровождающие процесс «вторичного упрощения», — «большее однообразие областей», смешение сословий, «подвижность и шаткость властей», при-

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 125—126.

[2] Там же. С. 129.

[3] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 6. С. 68.

нижение религии, сходство воспитания. За смешением, демократизацией и упрощением следует «смерть своеобразной культуры в высших слоях или гибель государства и, наконец, переживающая свою государственность вторичная простота национальных и религиозных остатков»[1].

Быстрое развитие капитализма в Европе, завершавшее в XIX в. ломку феодальных социальных структур и политических институтов, национальные движения, секуляризация и демократизация общественной жизни воспринимаются Леонтьевым как процессы смешения и ассимиляции, ведущие к всемирному единообразию. На этой основе складываются его эсхатологические предсказания о приближающемся конце истории. Все народы, по его мнению, оказались втянутыми в последний, предсмертный этап исторического бытия, откуда нет возврата к возрождению и к созданию самобытной культуры. «Все цивилизованное человечество теперь несметной толпою стремится в какую-то темную бездну будущего... бездну неизмеримую еще, но близость которой уже на всех мало-помалу начинает наводить отчаяние и ужас!»[2]. Вместе с тем Леонтьев не останавливается на столь мрачных и бесперспективных идеях. Дать возможность хотя бы временно противостоять окончательному всесмешению человечества может, по его мнению, лишь новый самобытный культурно-исторический тип, «с новой сословностью и с обновленной теократией», утвердить который в состоянии только Россия, призванная стать «во главе совершенно антиевропейского движения, долженствующего ознаменовать новый период своеобразного творчества в истории человечества»[3].

Россия и Европа олицетворяют для Леонтьева альтернативы грядущих исторических судеб человечества. Основы бытия Европы окончательно подорваны, она не имеет никаких исторических перспектив, поэтому задачей России должно стать стремление оторваться от гибельного потока европейского исторического движения и, обратившись к константам своего национального бытия, выиграть время, дождаться крушения Европы и затем встать во главе «нововосточного» движения умов.

В дальнейшей судьбе России, как и на первоначальном этапе ее развития, решающую роль призван сыграть «византизм» — те начала государственности и религии, которые были восприняты Россией у Византии в эпоху князя Владимира, христианизировавшего Русь. Леонтьев интерпретирует русскую историю с точки зрения «формирующего» воздействия государственной власти и церкви. Создание восточнославянского типа, согласно Леонтьеву, должно начаться с реализации ряда акций консервативного характера, долженствующих обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с настоятельными требованиями жизни» сословный строй, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества»[4]. Со временем Леонтьев все более осознает несбыточность своей мечты о создании нового культурно-исторического типа. Полемизируя со славянофильством, он начинает опасаться сближения России со славянством, призывает обратить взор на Восток, где живут племена, не затронутые европейским влиянием, выступает противником русификации народностей, населяющих территорию России, приветствует, наконец, появление всевозможных мистических сект. Все это, по его мнению, могло бы быть новыми проявлениями «разнообразия», необходимого для сохранения стабильности государственной целостности, «компенсацией» отсутствия в России сословного расслоения. Леонтьев замечает в общественной жизни России все больше признаков, свидетельствующих о вовлеченности ее в процесс «вторичного смесительного упрощения»: падение крепостного права, конституционные «мечтания», утрата значения традиционной религии, повышение статуса буржуа-предпринимателей и рационалистически мыслящей интеллигенции и т. п. Его начинают одолевать мысли о том, не станет ли Россия страной «апокалиптического антихриста», способной многократно ускорить всеобщее падение в бездну исторического не-

[1] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 5. С. 209.
[2] Там же. Т. 7. С. 185.
[3] Там же. С. 216.

[4] Там же. Т. 6. С. 294.

бытия, откуда нет исхода в мир своеобразия и красоты.

Неприятие «измельчавшей», «филистерской» цивилизации, выступающей в виде «самодержавной толпы сплоченной посредственности», сближало Леонтьева с А. И. Герценом, однако последний вовсе не полагал, что определяющей и не столь уж отдаленной перспективой существования человечества является разрешение «в одно безразличное и неподвижное бытие». Пессимизм и эсхатологизм Леонтьева, его идеи о близких катастрофах и глобальных потрясениях представлялись его современникам проявлениями разыгравшейся фантазии «одинокого мыслителя». Самому же Леонтьеву непонимание читающей публики казалось еще одним пугающим подтверждением скрытного, тайного хода истории, не желающей обнаружить своих истин раньше времени и обрекающей на забвение тех, кто близок к пониманию ее трагического смысла.

По Леонтьеву, трагедия современной истории неизбывна, ибо предопределена «высшей телеологией», стремящейся достигнуть «космополитического всепретворения», дезорганизовать и разложить нации и государства, малые и большие культуры: «Победы и поражения, вооруженные восстания народов и если не всегда «благодетельные», то несомненно благонамеренные реформы многих монархов, освобождение и покорение наций, одним словом, самые противоположные исторические обстоятельства и события приводят всех к одному результату — к демократизации внутри и к ассимиляции вовне»[1]. Даже идея национализма, призванная разделять народы, в XIX столетии подверглась перерождению и превратилась в начало, посредством которого ускоряются процессы всемирного смешения. «Всесветная революция» выступает в обличии революции национальной. Придя к подобному выводу, Леонтьев провозглашает свою непричастность к националистически настроенным идеологам своего времени. Не скрывая своих консервативных пристрастий, он тем не менее предрекает крах монархическим режимам, традиционным религиям, идеям панславизма, обособленным и своеобычным культурам. «Весьма возможно, — писал он в письме к А. Александрову, — что и не будет их более, а что человечество после целого периода кровопролитий и борьбы примет (вопреки желаниям Данилевского и моим) известный всем нам общеевропейский утилитарный характер и, дойдя на этом пути непременно до абсурда, погибнет, — т. е. или начнет постепенно вымирать, или, посредством прогрессивного физико-химического баловства своего, произведет какую-нибудь ужасную и неожиданную всеземную катастрофу»[2].

Идеи Леонтьева оказали несомненное влияние на формирование последующих философских систем в России. Первым, кто заявил о совпадении своих воззрений с его эстетическим подходом к истории, был В. В. Розанов. В. С. Соловьев, посвятивший сотни страниц опровержению упрощенно-националистических трактовок теории культурно-исторических типов, к идеям Леонтьева относился серьезно, и, быть может, его собственные апокалиптические пророчества последних лет жизни были связаны именно с пониманием эсхатологических опасений теоретика «византизма». Неоднократно обращался к проблематике, волновавшей Леонтьева, Н. А. Бердяев, особенно подчеркивая приоритет русских мыслителей в постановке проблемы кризиса современной цивилизации. По его мнению, Данилевский и Леонтьев предвосхитили основные положения «Заката Европы» О. Шпенглера. От отрицаний Шпенглера, писал С. Л. Франк, «веет... родными нам мыслями Киреевского, Достоевского, К. Леонтьева»[3]. В. В. Зеньковский наделял Леонтьева чертами предсказателя мрачного будущего России. «Можно сказать с уверенностью, что интерес к Леонтьеву будет лишь возрастать... В свете трагических судеб России взгляды Леонтьева, его отдельные суждения приобретают особенную значительность по своей глубине и проницательности. Только теперь становится бесспорным, насколько хорошо разбирался во многих проблемах ясный и независимый ум Леонтьева»[4].

[1] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 6. С. 167—168.

[2] *Александров А.* I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 93—94.

[3] Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 49.

[4] *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 75.

Глава IX
Философия народничества

Поскольку народничество представляет собой в первую очередь общественное движение, то возникают вопросы, есть ли у него свои философы, насколько правомерны понятия «народническая философия», «философия народничества» и т. д. Ответы на них возможны лишь на основе анализа особенностей народничества, как такового.

1. Основные черты и особенности мировоззрения народничества

Народничество как общественно-политическое движение. Принадлежность к народничеству как к общественно-политическому движению и течению общественной мысли была и до сих пор остается проблемой. Многие из тех, кого в современной литературе причисляют к народникам, не считались таковыми во времена расцвета народничества, и, наоборот, некоторых из тех, кого называли народниками, в новейшей литературе к ним не относят. Учитывая исторически возникшую неоднозначность понятия «народничество», реальное содержание этого движения следует выводить не из самоназваний тех или иных деятелей, кружков или группировок, а из степени общности и различия идейных принципов его участников. Народничество представляло собой некую целостность, отличающуюся от рядоположенных течений — славянофильства, почвенничества и толстовства, с одной стороны, дворянского и буржуазного либерализма и демократии постпросветительского, ненароднического типа — с другой. При всех различиях между революционными и легальными, консервативными и либеральными народниками они выступали как одно особое общественное движение, выражавшее интересы крестьянства в период, когда русское общество пореформенного периода, встав на путь капиталистического развития (пройдя по этому пути лишь небольшой отрезок и скорее почувствовав, чем осознав многие его противоречия и опасности, не усвоив его каких-либо положительных результатов), попыталось в лице идеологов народных масс, в первую очередь крестьянства, либо совершенно свернуть с него, пойти по «самобытному», «общинно-артельному» пути, либо по крайней мере найти такие самобытные общественные формы, которые сгладили бы трудности и противоречия перехода от одного общественного строя к другому.

Важно отличать народничество от течений мысли, которые тоже обращались к теме народа, характеризовались своего рода «народолюбием» и даже выражали в той или иной степени интересы народных масс.

Качественно новый элемент в российском «народоведении» и атмосфере «народолюбия» появился в связи с эволюцией идеологии и мировоззрения русского демократического просветительства к середине XIX в. (А. И. Герцен после 1848 г., Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский и их единомышленники). В нем возник и развивался пласт социалистических идей, причем последние в условиях крестьянской страны приняли у ряда мыслителей *преднародническую* форму. Первым из них стал Герцен, который с конца 40-х гг., не без влияния славянофильства, доказывал, что «русский социализм» идет «от земли», от крестьянской общины и рабочей артели, что своим бытом русский человек ближе всех европейских народов подходит к социалистическому строю. Герцен явился первым непосредственным *предтечей* российского народничества. В 40—60-х гг. преднароднические мотивы обозначились также в мировоззрении М. А. Бакунина (в частности, он считал, что массе русского народа, «не зараженного заморской порчей», свойствен демократический инстинкт, который станет залогом будущего России). Из круга Чернышевского к народническому мировоззрению эволюционировали также члены кружка «Земля и воля» 60-х гг. — братья Н. А. Серно-Соловьевич (1834—1866) и А. А. Серно-Соловьевич (1838—1869), А. А. Слепцов (1836—1906) и др. Преднароднический характер носила идеология кружка Н. А. Ишутина (1840—1879), действовавшего в 1863—1866 гг. Ряд видных деятелей на-

родничества вышли из среды православной церкви — бывшие профессора Казанской духовной академии Г. З. Елисеев (1821—1891) и А. П. Щапов (1831—1876); из писателей 40—50-х гг. к народничеству присоединились Н. А. Некрасов и М. Е. Салтыков-Щедрин.

Однако не все демократы-просветители, даже близкие мировоззренчески к Чернышевскому, эволюционировали в направлении народнического мировоззрения. Собственно народнический элемент почти полностью отсутствовал в мировоззрении Н. А. Добролюбова. Не стал народником другой соратник Чернышевского, М. А. Антонович. За рамки мировоззрения просветительского типа целиком не вышли взгляды также Д. И. Писарева и Н. В. Шелгунова (1824—1891), хотя последний и разделял некоторые народнические идеи.

Если следовать хронологическому принципу, то конец предыстории и *начало* собственно *истории народничества* следует датировать первыми работами М. А. Бакунина, написанными в духе анархизма, — «Международное тайное общество освобождения человечества» (1864), «Революционный катехизис» (1866), «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867), «Программа общества международной революции» (1867) и работой П. Л. Лаврова «Исторические письма» (1866—1868). Первой собственно народнической революционной организацией стало «Большое общество пропаганды» («чайковцы»), возникшее в 1869 г. среди петербургских студентов, возмущенных иезуитскими методами и авантюризмом С. Г. Нечаева (1847—1882), который пытался создать заговорщическую организацию «Народная расправа».

В дальнейшем история народничества отмечается рядом важных событий. В 1874 г. «чайковцы» организовали «хождение в народ», во время которого одни народники ограничивались пропагандой знаний (следуя рекомендациям Лаврова), другие пытались подготовить и поднять крестьян на восстание (в духе призывов Бакунина). «Хождение в народ» окончилось полной неудачей.

В 1876 г. создается новая революционно-народническая организация «Земля и воля». В 1879 г. она раскололась на «Народную волю», в которую вошли сторонники террористической борьбы с самодержавием (А. И. Желябов, А. Д. Михайлов, Н. А. Морозов и др.), и «Черный передел», объединивший сторонников Бакунина (Г. В. Плеханов, О. В. Аптекман, В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод, Л. Г. Дейч и др.). После убийства народовольцами Александра II 1 марта 1881 г. «Народная воля» была фактически разгромлена.

В 80—90-х гг. существовало несколько революционно-народнических организаций, стремившихся продолжать дело первых народовольцев. Наиболее известной из них стала возникшая в 1886 г. «Террористическая фракция партии «Народная воля», одним из активнейших деятелей которой был старший брат В. И. Ленина А. И. Ульянов (1866—1887). За подготовку покушения на Александра III он и его четыре товарища были повешены. Из действовавших в 90-х гг. осколков старого народовольчества и некоторых новых групп («группа старых народовольцев», «группа молодых народовольцев» и др.) в начале XX в. возникла партия социалистов-революционеров (эсеры). По иному пути эволюционировала организация «Черный передел»: ее главные активисты во главе с Г. В. Плехановым создали в 1883 г. первую русскую социал-демократическую организацию — группу «Освобождение труда».

Чисто внешне история народнического движения в России прежде всего олицетворяется деятельностью революционных народников, громкими событиями вроде массового «хождения в народ», террористическими актами, судебными процессами над их участниками. Но в истории народнического движения, являвшейся также важной составляющей интеллектуальной жизни России последней трети XIX в., большую роль сыграли идеологи легального народничества, которые, в сущности, и представляли народничество в его наиболее чистом виде.

На самом правом, консервативном его фланге с середины 70-х гг. стояли два публициста еженедельника «Неделя» — П. П. Червинский (р. 1849) и И. И. Каблиц (псевдоним Юзов) (1848—1893). Перу последнего принадлежит труд «Основы народничества» (1882), в котором предпринята попытка изложения народнической доктрины во всех ее составных частях. Именно у консервативных

народников понятие «народ», под которым они понимали прежде всего крестьянство, стало основным, системообразующим. В их представлении народ — это коллективная единица, воплощающая в себе наиболее высокий для данного времени уровень справедливости и человечности; народ вырабатывает и охраняет социальные и нравственные идеалы; его коллективная мысль способна безошибочно определить нормальный общественный уклад; народник призван возвести в принцип идеалы и стремления самого народа, а не навязывать ему пусть прекрасный, но абстрактный общественный идеал, не укорененный в русской национально-самобытной, общинно-артельной жизни.

Легальные народники левого фланга и центра концентрировались главным образом вокруг двух журналов: «Отечественные записки» (1868—1884), издателями которого были поочередно Н. А. Некрасов, М. Е. Салтыков-Щедрин и Г. З. Елисеев, и «Русское богатство» (1876—1918), фактическим редактором которого с 1879 г. был Н. Н. Златовратский, с 1882 г. — Л. Е. Оболенский, с 1892 г. — Н. К. Михайловский и В. Г. Короленко. Ведущим публицистом и главным теоретиком и в том и в другом журнале был Н. К. Михайловский. В число сотрудников, внесших существенный вклад в разработку их теоретических принципов, входили С. Н. Кривенко, С. Н. Южаков, В. П. Воронцов, В. В. Лесевич, Г. И. Успенский, А. П. Щапов и др.

Публицисты и теоретики «Отечественных записок» и «Русского богатства» не склонны были идеализировать народ в такой степени, в какой это делали консервативные, правые народники, понимали его отсталость и возлагали на интеллигенцию задачу формулирования общественных идеалов с учетом не только самобытных народных устремлений, но и опыта западноевропейской мысли. В отличие от старых народников-землевольцев и правых, консервативных народников, бескомпромиссно враждебных буржуазной идеологии вообще, либерализму в особенности, они не относили либералов к заведомо враждебному лагерю, признавая частичное совпадение своей программы с их требованиями. Поэтому сторонников Михайловского их критики из круга Каблица стали называть народниками-западниками, или народниками-либералами, откуда и пошло затем название «либеральные народники».

Черты общности и различия присущи не только общественно-политическим, но и философским взглядам народников.

Роль философии в народнических теориях. Нет прямой связи между практической деятельностью народников, их общественно-политическими идеалами и какой-либо одной системой философских идей. В этом смысле, строго говоря, не существовало единой «философии народничества». Однако несомненно, что программные установки, общественно-политические концепции, которыми руководствовались ведущие идеологи различных течений и группировок в народничестве, в конечном счете покоились на нескольких во многом сходных в познавательном смысле, а еще больше по своим ценностным ориентациям философских концепциях.

Если использовать популярные в настоящее время термины «политическая философия», «социальная философия», а также традиционный термин «философия истории», то в народничестве можно выделить ряд крупных деятелей, взгляды которых вполне отвечают этим понятиям. Теоретики и публицисты: М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, П. А. Кропоткин, Л. И. Мечников, А. П. Щапов, Г. З. Елисеев, Н. К. Михайловский, С. Н. Южаков, С. Н. Кривенко, В. В. Берви-Флеровский, В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон, П. П. Червинский, И. И. Каблиц (Юзов), а также писатели Н. А. Некрасов, М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. И. Успенский, Н. Н. Златовратский, В. Г. Короленко. Среди народников-практиков, участников землевольческого и народовольческого движения было немало деятелей, интересовавшихся философскими проблемами и даже выступавшими с публикациями на философские темы: С. М. Степняк-Кравчинский, Д. А. Клеменц, О. В. Аптекман, А. Д. Михайлов, Н. И. Кибальчич, А. И. Ульянов, молодой Г. В. Плеханов и др. И наконец, среди народников можно выделить немногочисленную группу философов, в трудах которых разрабатывалась традиционная специально-философская, онтологическая, натурфилософская и гносеологическая про-

блематика. Наряду с М. А. Бакуниным, П. Л. Лавровым и В. В. Берви-Флеровским в эту группу входят В. В. Лесевич и Л. Е. Оболенский.

Идеи народнической философии исторически и логически связаны в первую очередь с философией русских материалистов 40—60-х гг. XIX в. Однако в народничестве философия уже не играет той доминирующей роли, какую она играла в мировоззрении последних. Как революционные, так и легальные народники считали себя «партией действия». Такая «практическая» установка естественно побуждала их в гораздо большей степени, чем их предшественников-просветителей, опираться на науки общественные, и прежде всего на политическую экономию и социологию, а не на естественные науки и философию. Народники отнюдь не преувеличивали значения науки, они не были сциентистами, а исходили из примата ценностного, должного. Но если их предшественники Герцен, Чернышевский и другие стремились обосновать единство науки и морали, то народники стали противопоставлять этику науке, считая последнюю лишь средством. Предмет знания рассматривался ими под углом зрения не только категорий истинного и ложного, но и этических категорий добра и зла, полезного и вредного, приятного и неприятного. Стремление народников возвысить ценностное над познавательным нашло свое концентрированное выражение в учении о субъективном методе. При всех индивидуальных различиях в трактовке субъективного метода для народников характерно требование рассматривать те или иные явления действительности не только с объективной точки зрения истинности и ложности, но и с точки зрения нравственных идеалов субъекта как желательные или нежелательные. В проходивших в народнической среде спорах о соотношении объективного и субъективного методов высказывалась критика в адрес сторонников «субъективизма». Но фактически при этом спор шел не об отказе от того или иного метода, а о границах, пределах, объеме и сфере его применения. В целом для народников характерен примат этико-субъективного метода над объективным.

Народническая философия антиметафизична, т. е. противостоит типу классической метафизики XVII в. и его разновидностям, появившимся в XIX в., в том числе гегелевской философии. Воинствующая антиметафизичность приводила некоторых теоретиков народничества, например П. Н. Ткачева, к отождествлению понятий «метафизика» и «философия» и соответственно к философскому нигилизму, хотя фактически при этом отрицалась только идеалистическая философия, а не философия вообще.

Народническая философия в целом представляет собой реакцию не только на идеалистическую метафизику, но и на философский материализм, она стремилась подняться над ними, как бы синтезировав все положительное, что усматривалось у той и другой системы. Из идеалистических систем в наибольшей степени на народническую философию повлияла критическая философия Канта и неокантианские концепции. Главным же теоретическим источником народнической философии стал позитивизм в широком смысле этого слова.

Было бы неверным, однако, считать народническую философию разновидностью позитивизма. Народническая философия — это разновидность идеал-реалистической философии и по этой причине может быть отнесена к философскому синкретизму, сочетавшему разнородные, противоречащие друг другу идеи.

Преемственная связь народнической философии с просветительской особенно заметно выразилась в антропоцентрическом характере той и другой. Народники, как правило, отвергали философию в качестве науки о сущности мира, о началах и природе бытия. Философия, по их представлениям, охватывает не все бытие, а лишь «реальность», непосредственно окружающий человека мир явлений. Их не только не смущали возможные обвинения в агностицизме и феноменализме, наоборот, они демонстративно подчеркивали свое нежелание «объять необъятное», «познать непознаваемое». Их занимала только та часть сущего, которая была доступна мысли, а главное — деятельности человека.

2. Философия революционного анархизма М. А. Бакунина

Ранний период жизни и деятельности Михаила Александровича Бакунина (1814—1876) связан с кружком Н. В. Станкевича. В 1840 г. Бакунин уезжает за границу, сначала в Германию, где некоторое время учится в Берлинском университете. Но вскоре он обращается к общественно-политической деятельности, устанавливает дружеские контакты с представителями ряда социально-политических и революционных движений (П. Ж. Прудон, К. Маркс и др.). За неподчинение требованию возвратиться на родину российский сенат заочно приговорил его в 1844 г. к лишению прав и ссылке в Сибирь. Во время революции 1848—1849 гг. Бакунин стал одним из ее активнейших участников, за что дважды приговаривался (саксонским и австрийским судом) к смертной казни. В 1851 г. он был выдан российскому правительству и после длительного заключения в Петропавловской крепости сослан в Сибирь. В 1861 г. бежал из ссылки и вновь включился в революционное движение. В 1864 г. вступил в Международное товарищество рабочих (I Интернационал), объединявшее самые различные направления рабочего движения в Западной Европе (марксисты, лассальянцы, тред-юнионисты и др.).

К этому времени у Бакунина сложилась сравнительно целостная концепция революционного анархизма. В 1868 г. на базе анархистской программы он создал тайную организацию «Альянс социалистической демократии» и попытался направить в русло анархизма работу Интернационала. В 1872 г. усилиями марксистов Бакунин был исключен из Международного товарищества рабочих.

Будучи одним из активнейших деятелей и лидеров западноевропейского рабочего движения, Бакунин не забывал и о своей родине, стремясь вызвать революционное движение также и в России и включить его в общеевропейское русло. В конце 60-х гг. он активизировал свои связи с революционными элементами в России, выпускал прокламации к русской молодежи. Некоторое время, введенный в заблуждение С. Г. Нечаевым, он ориентировался на фактически не существующую нечаевскую организацию. В 1873 г. вышла его ставшая знаменитой книга «Государственность и анархия» с так называемым «Прибавлением А», представлявшим собой адаптированную к российским условиям анархистскую программу «всенародного бунта». Она оказала большое влияние на развитие народнического движения в России, особенно на программные установки «Земли и воли» 70-х гг. Бакунин стал идеологом одного из трех основных направлений революционного народничества.

Умер Бакунин в Берне, где и похоронен.

До конца своей жизни Бакунин не считал себя ни ученым, ни философом, ни писателем. В 40-х гг. он пошел даже на разрыв не только с философией, которой столь горячо интересовался в молодости, но и со всякой теорией, надеясь на разрешение социально-политических проблем путем чисто практического революционного действия. «Переболев» в 40—50-х гг. своеобразным «теоретическим» и «философским» нигилизмом, в 60-х гг. Бакунин вновь стал проявлять интерес к теории вообще, к философской теории в частности, что особенно проявилось в его трудах «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867) и «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» (1870—1871).

Философская концепция Бакунина анархистско-народнического периода сформировалась на солидном фундаменте философских знаний периода его молодости, когда он интенсивно интересовался философией, особенно взглядами Гегеля. Прежний философский идеализм он переосмыслил в духе материализма и материалистически толкуемого позитивизма, сохранив некоторый вкус к диалектическому мышлению и пополнив свои знания изучением модных позитивистских и идеалистических систем (О. Конта, А. Шопенгауэра и др.).

Во всех программных документах, принадлежащих перу Бакунина, их теоретическая часть неизменно включала те или иные философские принципы. Будущую революцию он мыслил не только как радикальную и всемирную, политическую, экономическую и социальную, но также как «философскую революцию».

Социальная и политическая философия. Бакунин — по преимуществу социальный и политический мыслитель. Узловой пункт его версии анархизма — концепция возникновения государства, полного его разрушения (включая и всю буржуазную цивилизацию) и установления безгосударственного общественного самоуправления, основанного на вольной федерации составляющих его общин снизу вверх. Государство, считал Бакунин, — зло, но зло исторически необходимое; общество и государство не тождественны, государство — лишь временная историческая форма общества. Бакунин не против всяких государственных форм вообще, а только против строго централизованного, авторитарного, чиновничье-бюрократического государства, освященного церковью, выступающего, по его мнению, орудием авторитарно-деспотического управления сверху. Социальный идеал будущего толкуется им как общество, обеспечивающее каждому индивиду равные с другими возможности для развития своих способностей и основанное на коллективной собственности и кооперативном производстве. Бакунин стремился воплотить принцип: «Свобода без социализма — это привилегия и несправедливость; социализм без свободы — это рабство и животное состояние».

Специфические народнические мотивы в социально-политических взглядах Бакунина наметились еще в 40-е гг., когда он стал апеллировать не к человечеству вообще и не к какому-то одному классу, а к народу, большинству широких масс бедных и угнетенных, когда стал проявлять повышенный интерес к социальной проблематике и т. д. В 60-е гг. народничество Бакунина базируется, в частности, на его убеждении в том, что воплощение идеи социализма зависит от национально-географических особенностей того или иного региона или страны. Применительно к России он обозначил три главные черты, которые, по его мнению, лежат в основе «русского народного идеала»: 1) вся земля принадлежит народу; 2) право пользования землею принадлежит не отдельным лицам, а всей общине, миру, который временно делит ее между лицами; 3) автономия, общинное самоуправление и враждебное отношение общины к государству. Наряду с этим выделяются три главные черты, которые «затемняют» этот идеал: 1) патриархальность, 2) поглощение лица миром, 3) вера в царя. Менее важна, по Бакунину, четвертая черта: официально-православная христианская вера. Хотя церковь представляет для народа, по словам Бакунина, род небесного кабака, религиозный вопрос не должен стоять на первом месте в пропаганде среди народа. Поскольку поглощение миром лица и обожествление царя — это естественный результат патриархальности, постольку она есть то зло, против которого нужно бороться.

В народнический период произошел полный переворот во взглядах Бакунина на проблему нации и национальных отношений. Отказавшись от так называемого «демократического панславизма», он перешел на интернационалистские позиции. Национальность, доказывал он, является началом не общечеловеческим, а историческим, местным, и чем меньше народ думает о себе, тем более оживляется его национальное начало. У нас нет отечества, наше отечество — это всемирная революция; национальный принцип — принцип двусмысленный, полный лицемерия; узкое чувство патриотизма необходимо превратить в широкую, благородную и разумную любовь к человечеству.

С социальной и политической философией Бакунина связана практика действия: идеолог анархизма ориентировал в первую очередь на «народный сговор», на стихийный революционный бунт «снизу», побуждаемый главным образом революционными страстями народа, на то, чтобы не навязывать революцию, а вызывать ее с помощью организации «образованного меньшинства», «умственного пролетариата». Предрекая ужасы будущей русской революции, не останавливаясь перед призывами разорить, ограбить и уничтожить не только дворянство, но и значительную часть купечества и зажиточного крестьянства, Бакунин включал в свою программу действий также фантастически-утопические и авантюристические надежды на разного рода «казачество», т. е. всех «вольных», незакрепощенных людей, — бродяг, богомольцев, воров и разбойников, которых он считал «протестантами» против государства, государственности и «немецкой цивилизации», хотя и признавал «народно-разбойничий мир» да-

леко не привлекательным с истинно человеческой точки зрения.

Теоретическая философия. В сфере теоретической философии в народнический период деятельности Бакунин переходит на позиции материализма, близкого к антропологическому, и воинствующего атеизма. Испытав определенное влияние О. Конта, он, однако, не стал позитивистом, в отличие от позитивистов он не сводил философию к наиболее общим выводам из наук.

В центре философских интересов Бакунина — критика теологии и метафизики как «утонченной» и «рационализированной» теологии. Его антитеологизм и воинствующий атеизм выражены тезисом: «Бог существует, значит, человек раб... Человек свободен — значит, бога нет»[1]. Знамя «теоретического материализма» Бакунин ставил рядом с «красным знаменем экономического равенства и справедливости», а социализм называл вторым правильным и полным выражением материализма.

Согласно онтологическим и натурфилософским представлениям Бакунина существует только материальное, духовное — его продукт; действительное бытие — родовое имя материи, которая является живой, стремительной, вечно подвижной, деятельной, плодотворной; материя — это всемирный поток жизни; бытие есть становление, т. е. движение; природа, Вселенная представляет собой сумму превращений движущейся материи; она бесконечна в пространстве и во времени. Мироздание прекрасно организовано; в мире царит гармония; законы в природе реальны постольку, поскольку они неотделимы от вещей; верховным законом бытия является мировая причинность, взаимозависимость, взаимодействие природы как целого и каждой точки с целым. Всякая вещь действительна лишь постольку, поскольку проявляется, действует; прогресс в мире — это естественное движение от простого к сложному, снизу вверх, от низшего к высшему. Человек является продуктом грубой материи, последней высшей ступенью непрерывного ряда существ; благодаря способности мыслить человек становится причиной истории, однако он не может ни остановить, ни изменить закон природы, мировой ход причин и действий, он действует в силу природных законов; бунт человека против природы невозможен, но в определенных пределах он может бороться за свою свободу, изменяя окружающую среду.

Гносеологические принципы Бакунина логически продолжают его онтологические и натурфилософские представления. Он исходит из того, что нет никакого другого ума, кроме ума животного происхождения, высшим выражением этого животного ума является ум человеческий; ум есть функция организованной и живой материи — мозга, но человеческим он становится только в обществе, которое предшествует зарождению мысли, слова и воли человека. Адекватно постичь действительность человек может, соединив две способности ума — его абстрагирующую способность (отвлечение) и анализ частностей. Только позитивная и рациональная наука может дать ясное и точное представление о мире. Но у нее есть границы познания: бесконечная жизнь миров гораздо богаче и глубже науки, и поэтому наука никогда не исчерпает жизни. Всячески подчеркивая «естественное» и «благодетельное» влияние науки, Бакунин считал тем не менее, что он проповедовал до известной степени «бунт жизни против науки». Мысль и наука, доказывал он, могут «схватить» только то, что постоянно в вещах, но не могут уловить мимолетное, быстротечное, чувственное, живое, индивидуальное. Поэтому объект познания у Бакунина оказывается разделенным на две части: с одной стороны, это «весь доступный познанию мир», а с другой — то, «что лежит за границами познания», до которого науке «нет никакого дела». Впрочем, временами, как бы забывая о таком разграничении, Бакунин обращался и к тому, «что лежит за пределами познания», утверждая, что речь идет о недоступности относительной, а не абсолютной.

Проблема «непознаваемости» мира сводилась Бакуниным к идее невозможности познания всех бесконечных частей в бесконечно большом и бесконечно малом. Эта «непознаваемость» имеет совершенно другой смысл, нежели агностицизм кантианства или позитивизма, и совершенно не случайна критика

---

[1] *Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.

Бакуниным концепции кантовских «вещей в себе» и ее позитивистских разновидностей.

Исходным пунктом научного познания, по Бакунину, является эмпирическое познание фактов. Но наряду с методом «исследования и установления вещей и фактов», признается также «метод дедукций и заключений»; все научные методы имеют целью понимание единства, действительной всеобщности миров, научное воссоздание великого Целого, Мироздания. Разум у Бакунина выступает единственным критерием истины.

Философия истории и социология. Полной, увенчивающей позитивную философию наукой, по Бакунину, в будущем должна стать социология, которую он трактовал предельно широко как науку о человеческом мире, в которую входят антропология, психология, логика, мораль, социальная экономия, политика, эстетика и т. д., и как науку об интеллектуальной, моральной, политической, социальной, экономической истории человечества. Но и в своем законченном виде социология станет только наукой об общих законах, управляющих человеческим обществом; она даст лишь абстрактную картину человеческой цивилизации, но не историю миллиардов безвестных индивидов, без которых не достигается ни один из великих результатов истории; тем не менее в качестве науки об общих абстрактных законах (фактически у Бакунина социология выступает не как конкретная наука, а как философия истории) она даст возможность осуществить социальную свободу и благоденствие.

Согласно социологической (философско-исторической) схеме Бакунина, историческое развитие человеческого общества полностью подчиняется законам животного и растительного мира; социальный мир лишь условно можно отделить от мира естественного; всемирная причинность творит так же человеческое общество. Социологические законы — это законы общественной физиологии; они так же обязательны, как законы физические, в отличие от политических, уголовных и гражданских законов, господствующих в определенные эпохи в отдельных частях общества или общественных классах. Общественные события, факты определяются самыми разными причинами: материальными и идеальными, географическими, этнографическими, физиологическими, экономическими, историческими, религиозными, философскими, юридическими и социальными и т. д.; все эти причины комбинируются и дают равнодействующую всех причин. Действительный базис всякого человеческого развития выявляют, по Бакунину, антропологическая и экономическая точки зрения. Образцовым историческим сочинением, в котором эти точки зрения воплощены, он считал Введение к «Истории цивилизации в Англии» Г. Т. Бокля, а также оценивал как плодотворную мысль К. Маркса, что все умственные и политические проявления общества суть не что иное, как идеальное выражение его материальных или экономических проявлений. Вместе с тем, по его мнению, этот принцип становится совершенно ложным, если его рассматривать как единственное основание всех других принципов. В духе так толкуемого «экономического материализма» Бакунин доказывал, что только свободный ассоциированный труд творит человеческий мир, мир свободы, равенства, справедливости, и ратовал за преодоление несправедливого разделения «работы умственной» и «работы физической».

История, по Бакунину, представляет собой поступательное отрицание первобытной животности человека, удаление от чистой животности к человечности, т. е. к устройству общественного существования на началах науки, сознания, разумного труда и свободы; существенными условиями всякого человеческого развития являются три принципа: 1) человеческая животность; 2) мысль и 3) бунт. При этом понятие «бунт» выступает как элемент понятия «свобода» по отношению к окружающей социальной среде, и прежде всего по отношению к церкви и государству.

Бакунина называли апостолом свободы: для этого были известные основания. В 1866 г. он назвал свободу «одним-единственным догматом», «одним-единственным законом». Но в дальнейшем на первое место им был поставлен «принцип солидарности», личная свобода стала обусловливаться «коллективной свободой общества».

Как это ни парадоксально, Бакунин, за которым числится немало дел, весьма сомнительных в моральном отношении, уделял

большое внимание теории морали, критике аморализма в среде революционеров. Категорически отвергая мораль религиозную, моральные принципы, выдвинутые философами-идеалистами, «мораль теологическую и метафизическую», Бакунин доказывал, что общий закон человеческой нравственности основывается на природе человека, но человека не как индивидуального, а как общественного существа; подъем морали людей он ставил в зависимость не столько от заботы об их совести, сколько от улучшения условий их существования. Попытки Нечаева воплотить в революционной среде иезуитский тезис «цель оправдывает средства» вызвали суровое осуждение Бакунина: его «Катехизис революционера» он назвал «катехизисом абреков», отрицающим природу человека и общества.

Философия не стала у Бакунина философией действия, орудием преобразования живой конкретной действительности, которую он считал неуловимой для науки вообще; философия признавалась им только как орудие абстрактного познания общих законов действительности и «компасом жизни». К тому же основной философский труд Бакунина народнического периода «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и человеке» (1870—1871) не был завершен и опубликован. Тем не менее его социально-политическая и собственно философская концепции были достаточно хорошо известны в народнических кругах и оказывали влияние на общую философскую атмосферу в этом движении.

3. Антропологическая философия П. Л. Лаврова

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) родился в селе Мелехово Великолуцкого уезда Псковской губернии в родовитой дворянской семье. Образование получил в Петербургском артиллерийском училище (1837—1842), где по его окончании стал учителем математики. В дальнейшем преподавал в различных военных учебных заведениях, стал профессором Артиллерийской академии, дослужился до чина полковника. Как литератор и публицист Лавров дебютировал в 1857 г. в издании Герцена «Голоса из России». В 1858 г. появляется его первая философская статья «Гегелизм», в 1860 г. первая книга «Очерки вопросов практической философии», в 1861 г. книга «Три беседы о современном значении философии...». В конце 50—начале 60-х гг. Лавров — активный сотрудник и редактор ряда журналов и изданий, вместе с тем он контактирует со многими оппозиционно и революционно настроенными деятелями, в том числе с главой шестидесятников Н. Г. Чернышевским. Покушение Д. В. Каракозова на царя в 1866 г. стало поводом для многих арестов; в числе арестованных как политически неблагонадежный оказался также Лавров. С 1867 по 1870 г. он пребывал в ссылке. Бежав из ссылки, Лавров обосновывается в Париже, вступает в I Интернационал, участвует в Парижской коммуне. Переселившись в Цюрих, он издает здесь до конца 1876 г. журнал «Вперед!», затем сближается с народовольчеством, в 1883—1886 гг. редактирует «Вестник Народной воли». Последние годы жизни Лавров посвятил литературной и издательской деятельности. Умер в Париже.

В отличие от других лидеров народнического движения Лавров — ярко выраженный теоретик, причем теоретик энциклопедического типа, стремившийся не только к анализу самых разных отраслей науки, в первую очередь философии, социологии, этики и политики, но и к универсальному синтезу знания, что нашло свое выражение в задуманном им еще в 60-х гг. грандиозном плане написать историю мировой мысли в широком контексте истории человеческой культуры и цивилизации.

Главная, узловая идея Лаврова, пронизывающая все составные части его теоретической системы, — «антропологическая точка зрения». Антропоцентризм Лаврова предопределяет в конечном счете характер не только его конкретных общественно-политических программ, но и самых абстрактных философских построений. При этом следует иметь в виду и то обстоятельство, что сама «антропологическая точка зрения» Лаврова возникла и оформилась не только под влиянием предшествующих философских теорий, ознакомления, например, с трудами Фейербаха и дру-

гих младогегельянцев, но и под воздействием острой социально-политической обстановки, сложившейся в России накануне и в ходе отмены крепостного права, когда проблема человека, вопрос о личности и ее правах стали предопределять ценностные установки всех прогрессивно мыслящих людей.

Особое место теории и особенно философии в деятельности Лаврова отнюдь не означает, что он стоял в стороне от практики народнического движения. Он не разделял взглядов Бакунина на немедленный бунт крестьянства, отвергал бланкистскую заговорщическую тактику Ткачева и т. д. У него сложились свои представления о стратегии и тактике народнического движения, в значительной степени обусловленные тем, что теория занимала в его деятельности гораздо большее место, чем у Бакунина и Ткачева.

Система антропологии и методологические принципы. Свою философскую систему Лавров противопоставлял прежде всего идеалистической метафизике и вместе с тем считал ее преодолевающей «ограниченность» позитивизма и материализма. Философия — это не наука, а деятельность, строящая науку, оживляющая все другие формы человеческой деятельности, осмысливающая эти формы для человека. Философствовать — значит развивать в себе человека как единое гармоническое существо. К предшественникам своего миросозерцания он относил Протагора, античных скептиков, Канта, Фейербаха и неокантианцев, а материализм, позитивизм и эволюционизм считал частными элементами для построения научной философской системы. В основе антропологии как философской системы лежат три принципа: первый антропологический принцип, называемый «личным принципом действительности», предполагает отдельную человеческую единицу, но не отвлеченного человека, а действительную личность человека в качестве синонима всего человечества; второй антропологический принцип — «принцип реального знания», согласно которому все, что мы сознаем, представляется нам как реальное бытие, являющееся основой науки; третий антропологический принцип исходит из личности мыслящей, познающей; это «скептический» принцип, означающий, что процесс сознания не дает возможности решить, является ли он результатом реального бытия или, наоборот, реальное бытие является продуктом сознания.

Ни одно из отдельных явлений внешнего или внутреннего мира (стихии древних греков, мир сознания Гегеля и т. д.), доказывал Лавров, нельзя признать за начало философии. Стройная система современной метафизики должна основываться на трех началах: «сознание своего Я», «внешний мир», «развитие», причем первое имеет преимущество над остальными. В зависимости от того, на какое начало делается акцент, мы имеем дело с философией природы или с философией духа.

Философия природы, придерживаясь как можно ближе данных науки, исходит из признания бытия как оно есть, реального существования внешнего мира, бесконечного в пространстве и времени, части которого взаимодействуют по вечно неизменным законам, в первую очередь закону причинности. С этой точки зрения реальный мир представляется механической системой, а все сущее — результатом движения во всех его видах. В философии природы мыслящая личность — продукт внешнего мира. Философия духа, наоборот, принимает за исходный пункт сознание, рассматривает мыслящую личность как источник реального мира, строит сущее как продукт развития мышления.

Лавров — один из немногих русских философов, а среди народников единственный, кто стремился структурировать свою философскую систему. Кроме указанных философских дисциплин он разрабатывал также философию творчества и философию жизни. По особой значимости в системе в отдельные сферы выделяются философия личности и философия общества.

Философия творчества — это воплощение познанного сущего в стройную форму и внесение его в творческую деятельность; философия жизни — это осмысление ежедневной деятельности, формирование практического идеала, соединение мысли и действий; философия личности — это поиск идеала человеческого достоинства всех людей, справедливой деятельности и равноправия; философия общества — это исследование семьи, рода, наций, промышленного, сословного, юридического союза, государства, церкви, челове-

ческого общества вообще под углом зрения идеала достойной и справедливой личности.

Особое место в системе Лаврова занимает философия знания, представляющая, по сути дела, то, что традиционно называется гносеологией. Она означает понимание всего сущего как единого и единство в понимании, сведение всех добытых познающим субъектом данных в стройную систему; при этом «все сущее» — не весь мир как он есть, а «реальный мир», доступный мысли, научному критическому методу, бытие, засвидетельствованное опытом, соединение познаваемых явлений с непознаваемой подкладкой. Антропологическая философия отказывается от познания «мира непознаваемого», «метафизических сущностей», «субстанций», вещей самих по себе. Феноменализм — характерная черта гносеологии Лаврова, признававшего генетическую связь этой части своей философии со скептицизмом Декарта, агностицизмом Канта, феноменологией духа Гегеля. Вместе с тем Лавров считал, что его концепция мира явлений согласуется с естественно-научным материализмом.

В определенных пределах Лавров признавал значимость объективного научного метода. По его мнению, этот метод требует, чтобы изучаемые явления, открываемые истины и способы их доказательства были доступны во всех частях проверке любого подготовленного в научном отношении исследователя. К объективным явлениям Лавров относил притяжение, вес, движение и т. д. Вполне материалистичны многие другие его гносеологические положения. Так, называя представления и понятия единственными орудиями познания реального мира, он выводил их из ощущений, воспринимаемых субъектом из внешнего мира.

И все-таки не эти восходящие к философскому материализму идеи определяют сущность гносеологии Лаврова. В ней исходным и главным выступает не просто мыслящая, познающая личность, сознание Я, но одновременно личность нравственная, которая познает мир не просто как он есть, но сообразно выбираемым ею целям и средствам, руководствуясь критериями не только истинного и ложного, но и приятного, полезного, должного. В сфере познания Лавров признает правомерность наряду с объективным субъективного метода. Субъективный метод применяется, по Лаврову, там, где явление доступно только одному наблюдателю, и выступает как научный, если значительное число критически развитых и способных к науке наблюдателей, каждый отдельно, воспринимает аналогичные явления.

В определенных пределах субъективный метод — это разновидность ценностного подхода к явлениям и фактам действительности, процедура их оценки по степени важности, полезности и т. д. для оценивающей действительность личности. Вместе с тем Лавров толковал свой субъективный метод не только как орудие оценки. В некотором смысле его «мыслящая личность» — это источник реального мира, мир же — продукт развития мышления. Такая исходная установка (правда, она — не единственная) вела к тому, что субъективный метод Лаврова приводил к субъективистскому искажению познаваемой действительности. Например, Лавров считал чисто субъективными такие явления, как теплота, свет, звук, цвет.

Антиномические философские построения Лаврова, позволявшие рассматривать его систему как материалистическую под одним углом зрения и как идеалистическую — под другим, дают сторонникам последовательного материализма основание относить ее к философской эклектике. Но если руководствоваться принципом историзма, то нельзя не признать, что философия Лаврова — это не просто чисто теоретическая система, но система, практически работающая. Сама по себе теоретическая философия интересовала Лаврова лишь постольку, поскольку ему нужно было сформулировать принципы «действия», от которых шел уже прямой путь к народнической практике. При всей значимости теоретической философии важнее, по Лаврову, *философия практическая,* которая занимается происхождением общественных явлений, человеческими целями и идеалами. Стремясь во всем следовать научным принципам, Лавров не нашел другого способа, как антиномическое построение своей системы, как бы преодолевающей и материализм, и идеализм, и позитивизм и в то же время удерживающей наиболее рациональное (с его точки зрения) из этих систем.

Философия общества. Лавров выделил философию общества в особую дисциплину и определил изучаемые ею проблемы, которые у других мыслителей второй половины XIX в. входили в предмет социологии. Лавров же очень жестко отделял социологию от философии общества, считая предметом первой проявления солидарности между сознательными органическими общностями. Поскольку в XIX в. существовали большие расхождения в понимании того, что такое «философия общества», «социология», «социальная» и «политическая» философия, целесообразно при изложении проблем философии общества, как ее толковал Лавров, иметь в виду, что речь идет об обычной социально-политической проблематике, но рассматриваемой в абстрактно-спекулятивном аспекте.

Народническая социально-политическая концепция Лаврова стала зарождаться под влиянием революции 1848—1849 гг., неудачной для России Крымской войны, обстановки, сложившейся в связи с подготовкой и проведением реформ 60-х гг. У него формируются свободолюбивые и народолюбивые взгляды, критическое отношение к деспотизму, появляются контуры идеала общества, основанного на законах, а также первые собственно народнические представления о «гнилости» Запада и особом историческом предназначении России. В 1857 г. в издании Герцена «Голоса из России» публикуются стихотворения Лаврова «Пророчество» и «Русскому народу» с его предисловием — «Письмо к издателю», в котором он намечает исходные принципы и тактику достижения искомого общественного идеала. Основные элементы этой, пока еще сугубо абстрактной, программы: ликвидация крепостного права, преобразование «не страшным переворотом», а «примирением прошедшего с будущим» с небольшими жертвами и потрясениями, ликвидация «недостатка знания», борьба с нравственным унижением личности.

К 1873 г., когда Лавров приступил к изданию журнала «Вперед!», его народническая социально-политическая программа для России вполне определилась в основных своих пунктах: система самоуправляющихся общин без государственной власти; крестьянство — основная движущая сила революции; революция не только для народа, но и непосредственно силами народа; народу не могут быть навязаны революционные идеи группы более развитого меньшинства, революцию нельзя вызвать искусственно, она может явиться лишь продуктом ряда сложных исторических процессов, которые только и могут указать минуту переворота и готовность к нему народа; революция неизбежна, но, поскольку народ к ней не готов, цивилизованному меньшинству предстоит разъяснить ему его истинные потребности; во главу угла должно быть поставлено его просвещение и нравственно-политическое воспитание. Будучи противником насилия, Лавров не хотел тяжелых потрясений и кровавых революций, предпочитая достижение целей мирным путем, легальными реформами, но если уж суждено быть народному восстанию, то его нужно подготовить.

Вскоре, однако, эта программа Лаврова начала радикализироваться. Ему стало казаться, что народное восстание в России уже близко. Он перестал верить в возможность мирного пути социальных преобразований, но от идеи сознательной подготовки социальной революции путем пропаганды и агитации, а также путем «организации народных сил» не отказался.

В качестве идеолога «Народной воли» и социалиста общеевропейского масштаба Лавров доказывал, что Россия не может устраниться от общего хода исторической жизни и что русские социалисты не должны выделяться из общеевропейского социалистического движения. Поэтому социально-философские идеи Лаврова начиная с 80-х гг. выходили далеко за рамки народнической парадигмы. Социалистический идеал будущего он мыслил теперь не как развитие самобытного общинного строя, а как общество солидарных личностей, в котором гармонизированы индивидуальные и социальные интересы, как универсальный кооперативный строй. На представления Лаврова о социальном идеале будущего немалое влияние оказали также идеи Маркса.

В сфере собственно политической философии взгляды Лаврова представляли некую промежуточную позицию между анархизмом, аполитичностью Бакунина, и представлениями Ткачева о сильном централизованном го-

сударстве как орудии построения социалистического общества. Лавров считал, что после революции должны сохраниться только элементы государственности.

Философия истории. Если у Бакунина философско-историческая проблематика была частью социологии в широком смысле этого слова, то Лавров, сконцентрировавшись сначала именно на философии истории, со временем разграничил эти дисциплины. Он считал, что философия истории изучает историю как процесс во всей ее цельности, законы перехода от одних неповторяющихся социальных явлений к другим, смысл истории и закон прогресса как единственный закон группировки событий человеком; предметом же социологии являются только социальные законы, которые действуют всегда и везде, — лишь неизменное, повторяющееся в истории, а именно формы солидарности людей, — условие ее скрепления и ослабления.

В чем состоит закон прогресса как главный закон истории? В «Исторических письмах» Лавров свел его к формуле физического, умственного и нравственного развития критически мыслящей личности, воплощенного в справедливых общественных формах.

Учение Лаврова о критически мыслящей личности противостоит религиозным представлениям о том, что мысли и чувства человека определяются действием провидения, идеалистически-метафизическим идеям личности как органа абсолютного духа, а также материалистическим теориям, ставившим развитие человека в полную зависимость от окружающей среды и объективных обстоятельств. Просвещенная, цивилизованная, критически мыслящая личность с ее научным знанием и нравственным убеждением о справедливости выступала в глазах Лаврова источником истории и ее главной движущей силой. Личность прилагает к истории свою «субъективную оценку», располагает исторические факты в той перспективе, в которой они содействовали или противодействовали ее нравственному идеалу. В этом смысле субъективный метод в философии истории Лаврова выступал как способ оценки исторических фактов по степени их важности, с точки зрения критически мыслящей личности.

Хотя в принципе Лавров не был склонен к радикальным изменениям своих теоретических построений, «формула прогресса» конца 60-х гг. оказалась в числе тех обобщений, которые ему пришлось со временем пересмотреть. В дополнениях к «Историческим письмам», написанным в 1881 г., Лавров существенно скорректировал эту формулу, подчеркнув, что прогресс состоит в росте общественного сознания, который ведет к усилению и расширению социальной солидарности. Обновленные представления об историческом прогрессе он увязал также с экономическим фактором, процессом производства, обмена и распределения богатств. Но при всех изменениях в духе объективизма, которые внес Лавров в первоначальную версию своей философии истории, она осталась антропоцентрической, покоящейся главным образом на этико-субъективном методе.

Одной из «сквозных» философско-исторических тем, которыми Лавров занимался на протяжении всей своей жизни, была тема соотношения культуры и цивилизации. Культуру Лавров понимал в изначальном смысле как все то, что не является природой. Первоначально человек выделился из ряда прочих «культурных животных». Поэтому культура — это «зоологический», консервативный элемент в его жизни. Со временем она перерастает в цивилизацию, носящую уже общественный характер. Этот процесс перерастания осуществляется посредством прогрессивного элемента — критической мысли. Общество стоит выше в своей цивилизации, если в ней более развит элемент мысли.

Лавров — один из первых русских мыслителей, в поле зрения которых оказалась новая для того времени национальная проблема и которые предложили свои рецепты ее решения. Выдвинутую им концепцию наций и межнациональных отношений можно свести к таким положениям: национальность — это доисторическое начало, продукт скорее природы, нежели истории; по своей сути она не является фактором прогресса, но в некоторых случаях может стать таковым; национальное государство только тогда заслуживает поддержки, когда оно способствует социальному прогрессу; прогрессивная нация имеет право на выделение из менее прогрессивного госу-

дарства, она же имеет право на подавление менее прогрессивных национальностей (точнее, отдельных их классов); национальный подход является вторичным по отношению к социалистическому принципу.

Относительно самостоятельное место в общей философии истории Лаврова заняла его философия истории славян и соответственно философия русской истории как учение о закономерностях развития русского народа, русской нации.

Исходя из тезиса, согласно которому исторический прогресс не является безличным, Лавров полагал, что какая-нибудь национальность может и должна лучше других стать представителем этого прогресса. Мыслитель не исключал того, что и русский народ, став во главе «славянского племени», способен внести вклад в мировую историю. Но русские могут сыграть историческую роль, если вполне преодолеют то наследие своего полуазиатского прошлого, которое противоречит общечеловеческому прогрессу, и разовьют начала, которые ему соответствуют. Апеллируя к общечеловеческим началам, к науке, к идее личности, осуждая славянофильско-почвеннические идеи исключительности русского народа, продолжая тем самым дело Просвещения, Лавров тем не менее отдал также дань нереалистическим, народническо-романтическим иллюзиям, поскольку отказался признать прогрессивным пореформенное развитие России по капиталистическому пути.

Войдя в историю России в первую очередь как выдающийся деятель освободительного и революционно-народнического движения, Лавров в отличие от многих участников этого движения был энциклопедически образованным человеком, теоретиком, моралистом, настоящим философом. Его философская мысль — одна из заметных страниц отечественной философии.

4. «Реальное мировоззрение» П. Н. Ткачева

Петр Никитич Ткачев (1844—1886) родился в селе Сивцево в том же Великолуцком уезде Псковской губернии, откуда был родом Лавров. Поступив в 1861 г. на юридический факультет Петербургского университета, он уже в октябре этого года был арестован на два месяца за участие в студенческих беспорядках. В дальнейшем он находился в заключении по подозрению в неблагонадежности в ноябре 1862 — феврале 1863 г., ноябре 1864 — феврале 1865 г. и после покушения Каракозова на царя — в 1866 г.

Связав свою судьбу с революционным подпольем, Ткачев сразу оказался на крайне левом фланге тогдашнего революционного движения: во второй половине 60-х гг. он близок к каракозовцам, в 1868 г. стал соратником Нечаева, в 70-х гг. сделался идеологом заговорщически-бланкистского направления и террористической тактики борьбы.

Конечно, портрет Ткачева-шестидесятника нельзя писать одной краской, в которой превалируют мрачные тона из-за его контактов с отдельными деятелями, олицетворявшими неприглядную сторону российского освободительного движения. Ткачев — автор многочисленных публицистических работ в социально-политической, социологической, юридической, политико-экономической, литературно-критической областях. Дебютировал Ткачев в почвенническом журнале братьев Достоевских «Время», затем несколько лет сотрудничал в журнале «Библиотека для чтения» либерала П. Д. Боборыкина. Но одним из выдающихся публицистов Ткачев стал во время работы в журнале «Русское слово», в котором фактически заменил попавшего в тюрьму Д. И. Писарева, а затем в журнале «Дело», продолжателя закрытого в 1866 г. «Русского слова». В 1868 г., сдав экстерном экзамены за университетский курс, он защитил диссертацию на степень кандидата права по теме «О воспитательно-исправительных заведениях для несовершеннолетних». Ткачев — один из немногих обладавших ученой степенью, кто связал свою судьбу не с наукой, а с революционным движением.

Пребывая под надзором полиции на родине, в Великих Луках, Ткачев установил связи с первой тогда собственно народнической организацией «чайковцев» и с их помощью бежал в декабре 1873 г. за границу. Некоторое время Ткачев сотрудничал в журнале «Вперед!», редактором которого был Лавров, но, разойдясь с ним по программным вопросам,

вместе с группой польских эмигрантов начал издавать в 1875 г. журнал «Набат» якобинско-бланкистского направления (сначала в Женеве, потом в Лондоне). В 1878 г. Ткачев переезжает в Париж, где сближается с французскими бланкистами, сотрудничает в их газете «Ni Dieu, ni maître» («Ни Бога, ни властелина»). В 1880 г. возник было проект присоединения Ткачева к «Народной воле», но исполком народовольцев от сотрудничества с ним отказался и революционная деятельность русского бланкиста фактически закончилась. В конце 1882 г. он сошел с ума и вскоре умер в Париже от заболевания мозга.

Как никто другой из крупных идеологов народничества Ткачев выразил характерную для всего народнического движения тенденцию к умалению роли философии в их теориях. В сфере философии Ткачев — публицист, его работы на эту тему представляют собой прежде всего острую, буквально обличительную критику идеалистической философии. В социально-политических, социологических, юридических, политико-экономических, литературно-критических статьях Ткачева есть также ясно выраженные философские мотивы и идеи, которые, будучи реконструированными и обобщенными, дают возможность выявить основные черты его политической и социальной философии.

Социальная и политическая философия. В рамках народнической парадигмы ярко выраженной специфичностью отличается трактовка Ткачевым философских вопросов государства, социализма и национальности.

Под влиянием критических статей Энгельса против Ткачева в отечественной историографии на первый план выдвигались его взгляды на российское самодержавие. Ткачеву казалось, что самодержавие в России висело в воздухе, не имея сколько-нибудь прочных корней в современной экономике страны; его материальную силу он связывал лишь с прошлым, полагая, что силы, выступающие в поддержку самодержавия, могут появиться только в будущем, хотя в действительности самодержавие в пореформенной России опиралось не только на дворянство, но и на крупную буржуазию.

В противовес анархизму Бакунина Ткачев пропагандировал идею революционного государства, которое «на другой день после революции» должно стать основной созидающей силой нового общественного порядка. Государственная централизованная власть, по Ткачеву, есть высший тип наиболее могущественной, организованной власти, способной внести в социальную практику прочные руководящие начала. «На другой день после революции» государство призвано выполнять две функции — «революционно-разрушительную» и «революционно-созидательную». Отличаясь непреклонностью в борьбе с консервативными и реакционными элементами, конституционная деятельность революционной власти должна отличаться эластичностью, умением приспособляться к данному уровню народных потребностей и развития народа. Чтобы не впадать в утопию, она должна окружить себя органами народного представительства, «Народной думы» и прежде всего стремиться к расширению «народного развития», к поднятию его нравственных идеалов, к установлению не только социального, умственного, нравственного, но и физического равенства как условия всеобщего счастья, реализации социалистического идеала.

Ткачев более категорично в сравнении с Бакуниным и Лавровым выделял наднациональный, интернациональный характер своего социалистического идеала. Как не может быть якутской, чувашской, «малорусской» (украинской), грузинской и т. п. геометрии, доказывал Ткачев, так не может быть якутского и т. п. социализма. Социальная, как любая другая, истина может быть только одна — строго научная, вечная, непреложная, не изменяющаяся под влиянием географических, этнографических и племенных особенностей. Казалось бы, в рамках такого подхода нет места русскому общинно-артельному социализму. Однако вопреки наиболее общей социологической установке против «национализирования социализма» Ткачев все-таки русифицировал идеал социализма для России: как и другие народники, он считал, что «священный» принцип общины должен стать краеугольным камнем будущего общественного строя.

«Философия действия» — еще одна сфера «политической философии» Ткачева, которая существенно отличает его от других идеологов народничества. Себя и своих сторон-

ников он относил к лагерю, ведущему практическую, агитационную борьбу за немедленное уничтожение отжившего социального строя в России, тогда как Лаврова считал приверженцем «борьбы перышками и книжками», борьбы философской.

Ткачевизм существенно отличался от бакунизма с его преимущественной ориентацией на «народные инстинкты», на стремления и «насущные потребности народных масс». Ткачев меньше, нежели Бакунин, идеализировал народ, однако, по его мнению, хотя народ и задавлен, в нем забита всякая внутренняя инициатива, но в силу самих социальных условий он является революционером и всегда готов к революции.

Поскольку, по Ткачеву, социальный строй России изжил себя, его коренное переустройство на принципиально новых, социалистических началах возможно лишь насильственным, революционным путем. Полагая, что в 70-х гг. исторические обстоятельства складывались в пользу революционеров, а через 10—20 лет могли выступить против них, раз огонь экономического прогресса должен был разрушить традиционные формы жизни русского общества и утвердить в нем формы буржуазной жизни, то он ратовал за немедленную революцию под лозунгами: «Мы не можем ждать...», «Революция в России необходима, и необходима именно в настоящее время», «Теперь или очень не скоро, быть может, никогда!»

Философские идеи в социологии. Социология, по мнению Ткачева, изучает явления социальной жизни, данный социальный организм. Ее задача — составить ясное, строго научное понятие о сложных общественных отношениях, свести разнообразие социальных явлений к их синтезу, отыскать в их хаотической смене определенное постоянство и в конечном счете установить закон общественного движения. Научный способ познания социальных явлений противопоставляется им как эмпиризму, ограничивающемуся описанием и классификацией явлений, так и априоризму «старой метафизики», особенно идеалистической и фаталистической философии истории. Поскольку, однако, социология, по Ткачеву, открывает «скрытый смысл» явлений общественной жизни и «дает верные разумные критерии для их оценки», то она фактически приобретает некоторые черты традиционной спекулятивной философии истории, тем более что сам Ткачев не усматривал существенного различия между законами истории человеческого общества и законами социологии. Для него развитие данного социального организма и есть его история, отсюда законы первого являются, по существу, историческими законами.

Как и Лавров, Ткачев разграничивал законы природы и социальные законы. Если первые вечны, однообразны, неизменны и непреложны, то вторые являются продуктом человеческой воли и расчета, они возникают, изменяются, совершенствуются и исчезают вместе с обществом. На этом основании отвергается органическое направление в социологии и социал-дарвинизм. Но признание социальных законов продуктом человеческой воли и расчета не означает, что Ткачев считал их субъективными. В полемике с Лавровым он доказывал, что история есть неразрывная цепь причин и следствий, реальная, необходимая связь исторических фактов, что исторические законы столь же непреложны, как и любые законы естествознания. Осуждению подлежали те историки, которые в выборе, комбинировании и освещении исторических фактов руководствовались субъективными ощущениями, личными вкусами и воззрениями, стремясь провести «свою идейку», «оправдать свой идеал», вместо того чтобы позаботиться о действительном, объективном соотношении изучаемых фактов. Тем самым как бы отвергался субъективный метод Лаврова, но фактически не целиком, а только в тех его пределах, в которых Лавров изображал личность творцом истории. Что же касается собственно ценностного смысла субъективного метода в истории, то здесь Ткачев высказывался примерно так же, как и критикуемый им Лавров. В отличие от естествоиспытателя, который отмечает факты, описывает их, указывает на связи с фактами предыдущими, последующими, сосуществующими, историк, считал он, критикует эти факты, показывает, насколько они приближают или удаляют общество от его конечной цели.

Понятия «движение» и «прогресс», по Ткачеву, не тождественны. Понятие прогресса

предполагает движение в одном и том же направлении, устремленное к осуществлению известной цели. Именно с точки зрения этой цели и оценивается движение, без такого критерия оценки понятие прогресса немыслимо. Если природе цели навязывать нельзя, то обществу можно и должно. Целью жизни и деятельности отдельного индивида является счастье, следовательно, цель человеческого общежития — счастье всех индивидов; эта цель должна быть и критерием исторического развития общества, его прогресса. Верховным критерием исторического, социального прогресса, конечной и единственной целью человеческого общества является у Ткачева не «борьба за индивидуальность», как у Михайловского, не развитие личности, как у Лаврова, а возможно более полное органическое и физиологическое уравнение индивидуальностей и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами их удовлетворения.

Ткачев явился создателем первой в России концепции «экономического материализма», возникшей и развивавшейся под влиянием материалистического понимания истории Маркса, а также английской политико-экономической литературы. «Гипотезу экономического объяснения социальных явлений» Ткачев выражал в самой разной форме. Так, он считал, что все явления политического, нравственного и интеллектуального мира в конечном счете сводятся к явлениям «экономического мира» и «экономической структуре» общества («как выражался Маркс», замечал при этом Ткачев); «господствующая философия, религия и наука есть не более не менее как зеркало, в котором с математической точностью отражаются и повторяются экономические потребности данного времени и народа», и т. д. И все же базовой в концепции Ткачева является идея личности как главного деятеля исторического процесса, что сближало ее с концепциями Лаврова и Михайловского. Правда, если у Лаврова и Михайловского преобладали идеализм и субъективизм, то у Ткачева, как и у Бакунина, в теоретической социологии больше объективизма и экономического материализма, субъективистский элемент здесь менее заметен. Но и ткачевизм не выходит за рамки общенароднической этико-социологической субъективной школы, что обусловлено приматом антропоцентризма во всех разновидностях народнического мировоззрения.

Взгляды Ткачева на философию нередко выражались в очень резкой форме. В философии он усматривал род социального паразитизма, что выражалось в определениях: «безысходный лабиринт философии», «непроницаемые дебри философского леса», «необъятные кучи философского мусора» и т. п. Единственно приемлемой философской концепцией Ткачев признавал философию как совокупность научных познаний о природе, «так называемую философию природы (или науку о природе)». Под нею он понимал в первую очередь механистическое объяснение как неорганической, так и органической природы, хотя ряд явлений и законов органического мира описывал в терминах «философии биологии» Г. Спенсера.

Хотя Ткачев претендовал на научный характер своих представлений об умственной деятельности человека, от действительной научности в этой сфере он был очень далек. Достаточно сказать, что он видел лишь количественные различия между обыденным и научным сознанием. Нравившийся Ткачеву тезис просветительской философии XVIII в. о том, что между умом Сократа и умом пустой светской модницы-кокетки нет ни малейшей качественной разницы, говорит о существенной ограниченности его гносеологической концепции.

В целом философские воззрения Ткачева — это разновидность миропонимания, близкого к естественно-научному материализму и материалистически толкуемому позитивизму.

5. Н. К. Михайловский: философия личности и общества

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) родился в г. Мещовске Калужской губернии, в бедной дворянско-чиновничьей семье. Учился в Петербургском институте горных инженеров, откуда был исключен в 1863 г. за участие в студенческих волнениях. Печататься начал в 1860 г. В 1869 г. был приглашен Некрасовым в «Отечественные записки», где работал до закрытия журнала в 1884 г., причем с 1877 г. — редактором.

В «Отечественных записках» Михайловский стал выдающимся публицистом, «властителем дум» тогдашней радикальной молодежи. После закрытия журнала лишь с 1893 г., после перехода в журнал «Русское богатство», Михайловскому удалось восстановить свою влиятельную публицистическую трибуну.

Будучи по преимуществу легальным публицистом-критиком, Михайловский тем не менее поддерживал контакты с революционными народническими кругами: с конца 70-х гг. — с народовольцами, участвуя в их органе «Народная воля», в конце жизни — с эсерами.

Философия — не самая сильная сторона творчества Михайловского, что отражает общий факт снижения значимости философии в народническом движении по сравнению с предшествующим ему просветительским движением 40—60-х гг. XIX в. В этой сфере Михайловский — по большей части популяризатор; себя он называл профаном в философии. Но в данном случае идеолог народничества был излишне скромен. Он высоко ценил значение теории, ориентировался на «прочный теоретический базис» и предостерегал, что «нырять» в омут практических вопросов без такого базиса — значит оказывать народу медвежью услугу. Михайловский не писал специальных философских работ, подобных обобщающим трудам Лаврова, но в крупных его статьях почти всегда есть своеобразные философские введения и «отступления», в которых просматривается весьма четкая концепция.

Внутреннюю логику философского мышления Михайловского предопределяют его методологические и ценностные установки. Считая вопрос о методе основным вопросом науки, он взял на вооружение двойной объективно-субъективный метод изучения и оценки действительности. Объективный метод применяется там, где природа явлений допускает проверку всего исследования; им руководствуются естествоиспытатели, которые не должны вводить в свое исследование субъективный момент. Обществоведы же не могут ограничиться познанием (объективным исследованием), они во имя осуществления своих идеалов должны давать оправдание этим идеалам и ради этого оценивать со своей нравственной точки зрения изучаемые явления. Субъективный метод, считал Михайловский, не противоречит общеобязательным формам мышления — индукции и дедукции — и противополагается только объективному методу.

Задачу всей своей жизни Михайловский определил так: «Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную...»[1] В этом афоризме весь Михайловский — и публицист, и философ, «вооруженный» своей двойственной объективно-субъективной методологией.

Сущность, предмет и задачи философии. Как и другие идеологи народничества, Михайловский в первую очередь — противник супранатурализма и метафизики, т. е. учений о «всем мире», о безусловной сущности, лежащей за пределами опыта и наблюдения, будь то материя, гегелевская саморазвивающаяся идея, дух или гартмановское «бессознательное». Философия решает вопрос о началах «мироразумения», «объединяет правду представлений не только о сущем», но и о «долженствующем быть». В этом своем качестве она демонстрирует и свою недостаточность, поскольку объединяет все только в мысли, но не в жизни, не сообщает религиозной преданности идее, которая бы побуждала к практическому действию в известном направлении.

Главным предметом философии является человек как центр вселенной, он же, как и в древности, является мерилом вещей. В духе такого антропоцентризма Михайловский доказывал, что нет абсолютной истины, есть только истина для человека; познание должно удовлетворять требованиям человеческой природы, и критерий истины следует искать в этом удовлетворении.

Отказ от задачи постижения сущности мира, феноменализм, отрицание объективных критериев познания с чисто теоретической точки зрения являются результатом влияния философии Канта и позитивизма, в том числе взглядов Конта. Михайловский признавал, что принимает основные положения позитивизма о границах познания, которые не являются, однако, по его мнению, исключительной собственностью Конта. Хотя предложенную

---

[1] *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. Спб., 1906. Т. 1. С. V.

Контом классификацию наук он считал одной из величайших философских концепций, какие когда-либо появлялись «на свет Божий», хвалил его за то, что тот перешел от объективного метода к субъективному, защищал иногда от критики его противников, но в то же время категорически заявлял, что он не приверженец Конта, и вообще невысоко ставил позитивизм Конта и его последователей. Самыми близкими «к правде» из европейских писателей Михайловский считал Е. Дюринга (который занимал промежуточную позицию между материализмом и позитивизмом в духе Конта) и неокантианца Ф. А. Ланге.

В познавательном смысле его философская концепция — разновидность идеал-реализма, в котором реалистический элемент опирался на объективный метод, в том объеме, в каком его признавал Михайловский, когда он «безбоязненно» смотрел в глаза действительности и ее отражению в «правде-истине», «правде объективной». В «философии естествознания», к которой Михайловский также проявлял интерес и которая также упрочивала в его философии реалистическое содержание, он занял специфическую позицию: позитивно относясь к дарвиновской теории превращения видов, к теории связи организма и среды, Михайловский категорически возражал против трактовки закона борьбы за существование в качестве главного закона эволюции в органическом мире. Однако это было такое возражение дарвинизму, которое не выводило за рамки «реализма».

Что же касается идеалистического элемента в философии Михайловского, то этот элемент был следствием субъективного метода, веры в «правду субъективную». Но он выступал не только и не столько противовесом объективистскому философскому материализму, сколько материализму в его социальном смысле, тождественному буржуазному меркантилизму, погоне за мирскими благами, поклонению мамоне, пошлости материального окружения.

Если под углом зрения общей теоретической установки народнического мировоззрения определять специфику философской позиции Михайловского по сравнению с другими идеологами народничества, то можно сказать, что его позиция более всего близка к позиции Лаврова, в которой наряду с «реалистическим» весьма заметно представлен идеалистический элемент, во всяком случае гораздо более заметный, чем в почти материалистических философских концепциях Бакунина и Ткачева.

Философия общества (социология). В теоретических статьях Михайловского в наиболее плодотворные для него 70-е гг. среди приоритетных стояли прежде всего проблемы «философии общества». Именно такой термин применил он в 1891 г., вспоминая о своей прошлой деятельности, отождествляя, по сути дела, термин «философия общества» с термином «социология», которым он также пользовался.

Как и другие идеологи народничества, Михайловский стремился прежде всего теоретически обосновать социальный идеал будущего. При этом в отличие от консервативных народников типа Каблица-Юзова, который максимально идеализировал народ, считал его способным выработать самостоятельно, без участия интеллигенции, справедливый социальный идеал, отводил интеллигенции роль только возведения в принцип народных идеалов и стремлений, Михайловский возлагал именно на интеллигенцию задачу формулирования общественных идеалов, с учетом как зачатков самобытного народного идеала, так и опыта западноевропейской мысли. Соответственно в центре внимания Михайловского как социального философа оказались русская крестьянская община и различные формы кооперации, как они проявились в Западной Европе. Кооперация, общественность стали главным предметом его социологии (или философии общества). Закон прогресса Михайловский искал в развитии общественности, в последовательной смене форм кооперации.

Различая кооперацию простую и сложную, основанную на разделении труда, Михайловский отнес к последней буржуазное общество и противопоставил ему простую кооперацию эпохи первобытного коммунизма, в котором общественное разделение труда еще отсутствовало. На этом основании он полагал, что русская крестьянская община, уступая капиталистическому Западу по степени развития, стоит выше по типу развития и поэтому ближе к социализму как идеалу будущего. Если у консервативных народников община представлялась чуть ли не готовой социальной ячейкой будущего, то у Михайловского пред-

полагалась ее модернизация, ликвидация ее отрицательных черт.

Разрыв Михайловского с аполитичным народничеством, внесение в народническую программу задач политических приблизили его «к кротким начаткам либерализма», которые он усматривал в тогдашнем русском обществе. Оставаясь в рамках народнической утопии, Михайловский далеко отошел от консервативного народничества, выработав своеобразный вариант легального либерального народничества.

Как Бакунин, Лавров и Ткачев, Михайловский при выработке своей социально-политической программы испытал немалое влияние марксизма, хотя использовал его во многом выборочно. Там, где в мировоззрении Михайловского наличествовали элементы, генетически связанные с западническо-просветительской традицией, Маркс оказался его союзником. Внешне «марксистский» элемент был столь заметен в работах Михайловского, что консервативные народники называли его порой марксистом, хотя основные идеи Маркса он не разделял.

Философия истории. Задачу философии истории Михайловский формулировал довольно витиевато: «обязываться принимать в соображение всю совокупность исторических фактов», понимая, что эта наука «ведает» только «черты наиболее общие». В его философии истории наличествует натуралистический элемент, ибо он исходил из убеждения, что общественная жизнь — это одно из звеньев цепи явлений природы, что в изучении общественной жизни и ее законов необходимо опираться на законы биологии. На философию истории Михайловского оказал влияние также экономический материализм. Но натуралистический и экономико-материалистический элементы занимали в его концепции подчиненное место. Главный акцент в его философии истории делался на «идеальное».

Михайловского обуревало прежде всего стремление изгнать из понимания истории идею «железной необходимости». Ему было принципиально важно найти в историческом процессе пределы вероятного, возможного, желательного. Естественно поэтому, что он обличал объективизм «органической теории» Спенсера и социал-дарвинизма, другие пассивно-созерцательные концепции, в том числе философию истории Плеханова, что давало ему повод для критики, впрочем односторонней, «фатализма» и «крайнего детерминизма» всей марксистской теории.

Не отрицая законосообразности общественного развития, Михайловский подчеркивал, однако, в первую очередь активную роль личности в истории, ее моральную позицию. Именно живая личность является деятелем истории, она формулирует цели в истории и движет к ним события сквозь препятствия, которые ставят ей стихийные силы природы и исторические условия. Михайловский признавал необходимым активное вмешательство личности в историю во имя субъективного идеала, сознательно намеченных целей.

Особый упор на роль личности в истории отнюдь не означает, что в философии истории Михайловского вообще нет места теме народных масс. Наоборот, он упрекал авторов «всех наличных опытов философии истории» за то, что они игнорируют «народные движения». Более того, как выражался сам Михайловский, он не боялся «вместо интересов личности» подставить «интересы народа или, точнее, труда».

Под влиянием неадекватных оценок Плеханова в отечественной литературе возникли большие недоразумения в толковании знаменитой концепции Михайловского о «героях» и «толпе», неправомерно сведенной только к философско-исторической идее пассивной, инертной толпы, приводимой в движение критически мыслящими единицами — героями. На самом деле это — социально-психологическая по преимуществу концепция, перекликающаяся частично с концепциями французских социологов и психологов Г. Тарда и Г. Лебона, но сформулированная совершенно независимо от них.

Борьба за индивидуальность. Теория личности. Подводя итоги своей публицистической деятельности, Михайловский отметил, что все когда-либо интересовавшие его социологические вопросы и факты сводились к теме «борьба за индивидуальность». И действительно, в этой теме наиболее отчетливо проявляется антропоцентрическая сущность всего мировоззрения Михайловского. «Борьба за индивидуальность» — это иное выражение теории личности. Последняя наиболее полно выражается в проблеме соотношения антропоцентрического и «эксцентрического» мировоззрения и теме «личность и общественный прогресс».

Высоко оценивая «закон трех стадий» Конта (теологической, метафизической и научно-положительной), Михайловский тем не менее не удовлетворился им полностью, исходя из мысли о том, что эти три типа миросозерцания сменяют друг друга только в известные моменты развития, что они могут уживаться друг с другом в одной личности. К указанному закону Михайловский внес поправку — идею поступательной смены трех типов личности в трех исторических периодах — объективно-антропоцентрическом, эксцентрическом и субъективно-антропоцентрическом. В первый период, соответствующий теологической стадии Конта, человек относится к миру антропоморфно и эгоистически, считая себя центром мира; в это время в обществе отсутствует социальная дифференциация, господствует простая кооперация. Во второй период, соответствующий контовской метафизической стадии, возникает разделение труда, последний распадается на умственный и физический, теоретически человек как бы разрубается на две части, он становится частичной личностью, придатком общества. В третий период человек должен восстановить цельность своей личности, обладающей всеми свойствами мыслящего и чувствующего человеческого существа. Он снова должен стать мерилом вещей, его мышление будет по форме монистическим, как в первый период, но позитивным, ориентированным на реальные явления.

Отсюда выводы Михайловского: развитие личности («неделимого»), живущей полной и всесторонней жизнью, — это высший критерий общественного прогресса, суть которого усматривалась в постепенном приближении к целостности личностей, к возможно более полному и всестороннему разделению физиологического труда между органами отдельного человека и к возможно меньшему общественному разделению труда между людьми.

Поскольку, по Михайловскому, истинное значение разделения труда понято только социалистами, то он обратился к замечаниям Маркса, касающимся этой теории, и возвел Марксов экономический анализ разделения фабричного труда в степень философско-исторической теории, применив при этом свой обычный выборочный метод, проигнорировав идеи, противоречащие его концепции личности, в частности мысли Маркса о выгодах разделения труда при определенных условиях, о путях формирования в будущем всесторонне развитой личности на базе современной индустрии. Михайловский же прототип целостной личности усматривал в крестьянине, живущем полной, разносторонне специализированной, хотя и бедной жизнью.

Философия русской истории. Термин «философия русской истории», которым Михайловский пользовался, наполнен у него солидным содержанием. Он признавал «блеск и красоту» европейских порядков, смотрел на них как на готовый, даровой резервуар исторического опыта, чтил выстраданную Европой мысль, ратовал за развитие в России науки, промышленности, гражданских прав и свобод, верил, что победа основных начал общечеловеческой цивилизации в России обеспечена, и желал, чтобы сократилось время для их торжества. Михайловский решительно отвергал мысль о самобытном пути развития России, критиковал идеи сохранения *именно русской* общины, покровительства именно русской промышленности и *именно русским* фабрикантам.

Вместе с тем Михайловский допускал в своей философии русской истории антизападнические положения. Европейскую мысль он рассматривал лишь как своего рода вспомогательный источник для оплодотворения «стихийных задатков величия и счастья», какие есть в самой России. Он считал, что даже в отдаленном будущем можно противопоставлять российские экономические порядки европейским. Под «пятнами на последних плодах европейской цивилизации», «неправильностями европейской цивилизации» он понимал частнокапиталистический способ производства и распределения, т. е. суть этой цивилизации. Опасным для России Михайловский назвал в первую очередь полное разрушение общины, обатрачивание деревни, укрепление капиталистической собственности. В определенных пределах Михайловский учился у Западной Европы, но не смог учесть основных уроков западноевропейского развития, усвоить то прогрессивное, что было связано с капитализмом как новой общественной формацией. В своих философско-исторических штудиях, относящихся к России, он воспользовался некоторыми идеями Маркса, в частности учитывал его

тезис о том, что общество, напавшее на след естественного закона своего развития, не может переступить естественные фазы этого развития, но может сократить и смягчить муки родов нового общества. Но в целом Михайловский изобразил Маркса чуть ли не народником, который написал «Капитал» якобы для того, чтобы предостеречь Германию от повторения уроков капиталистической Англии.

Михайловский относился к тем публицистам и мыслителям, которые пользовались большой популярностью не только в кругу своих единомышленников, но и в других общественных течениях. Жесткая, а порой беспощадная идеологическая борьба, проходившая между народниками и марксистами в конце XIX — начале XX в., не давала возможности объективно оценивать достоинства и недостатки идейного, в том числе философского, наследия Михайловского. В советское время был период, когда к его наследию подходили сугубо нигилистически. Сейчас появилась возможность взглянуть на Михайловского объективно и, отмечая историческую его ограниченность, оценить его как крупного общественного деятеля и мыслителя, оставившего также заметный след в истории отечественной философской мысли.

6. «Синтетическая философия» анархо-коммунизма П. А. Кропоткина

Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921) родился в Москве в родовитой княжеской семье. В 1862 г. окончил привилегированный кадетский (Пажеский) корпус. Пять лет (1862—1867) служил сотником амурского казачьего войска и чиновником особых поручений при генерал-губернаторе Восточной Сибири. Уйдя в отставку, поступил на физико-математический факультет Петербургского университета, стал членом-сотрудником Русского географического общества, затем секретарем его отделения физической географии. Пребывая в 1872 г. в Швейцарии, вошел в контакт с Юрской федерацией I Интернационала, находившейся под влиянием Бакунина, стал убежденным анархо-коммунистом. По возвращении в Россию включился в революционную деятельность в кружке «чайковцев». В 1874 г. был арестован, просидел два года в Петропавловской крепости. В 1876 г. бежал из тюрьмы и уехал за границу, где жил до лета 1917 г., когда вернулся на родину.

После Бакунина Кропоткин — крупнейший деятель и теоретик западноевропейского анархизма (все его основные труды по истории, теории и практике анархизма вышли сначала на французском и английском языках). В России труды Кропоткина также пользовались широкой известностью, оказав большое влияние на русское народничество последней трети XIX в., на неонароднические течения и русский анархизм начала XX столетия.

Хотя Кропоткину принадлежит ряд специальных работ по естественно-научным проблемам (об орографии Восточной Сибири, о ледниковом периоде, геологии азиатского материка и др.), «чистым ученым», сциентистом-объективистом он никогда не был. Некоторые взятые вне общего контекста высказывания позднего Кропоткина могут вводить в заблуждение: когда, например, он писал, что анархизм должен быть построен теми же методами, какие применяются в естественных науках, что личная и общественная жизнь человека — такое же явление природы, как рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев. Такого рода высказывания могут послужить основанием для вывода, что перед нами натуралист, распространяющий на общественную жизнь, причем прямолинейно, приемы и методы естествознания. Но это не так. Его мировоззрение — это мировоззрение прежде всего общественного деятеля, вождя целого политического направления и по определению не может быть сциентистским, строиться преимущественно на естественно-научных основаниях. Наоборот, с ранней молодости, когда, казалось, Кропоткин был еще далек от своего будущего анархо-коммунизма, в его миросозерцании базовыми стали ценностные, этические установки, которые не только пронизывали его формировавшиеся социально-политические и социологические взгляды, но окрашивали его тогдашние натурфилософские и естественно-научные представления. Как и у всех русских шестидесят-

ников, составные части его мировоззрения в конечном счете покоились на принципе антропоцентризма, хотя это был антропоцентризм, включавший в себя идею не только «великого целого «Я», но и идею определения «Я» через некоторое «Ты».

Социальная и политическая философия. В социальной философии Кропоткин не ждал перестройки общества от высшей силы; ему казалось, что свой идеал он заимствует из природы, хотя на самом деле рассматривал явления природы в соответствии со своими ценностными установками. В самом общем виде его идеал сводился к идее наибольшего счастья наибольшего числа людей, мысли о том, что благосостояние ни народа, ни одного класса не может быть основано на угнетении других классов, наций или рас.

В отличие от индивидуалистических концепций западноевропейского анархизма Кропоткин исповедовал анархо-коммунизм, сущность которого можно свести к синтезу двух главных целей — свободы экономической и свободы политической. Будущее общество — это коммунизм полностью и неограниченно свободных людей; в анархическом обществе господствует свободное развитие, свободный почин, свободная деятельность, свободные, добровольные объединения и союзы; здесь каждым управляет только его собственная воля, но она не произвольная, а является результатом общественных влияний; анархическое общество ищет равновесия между множеством свободно проявляющихся сил. Суть анархизма, по Кропоткину, выражает принцип всеобщего равенства, обобщающий учения всех моралистов и являющийся синонимом справедливости; из равенства вытекает солидарность.

Как и Бакунин, Кропоткин видит в анархии отрицание всякого государства как олицетворения несправедливости, притеснения, всяческой монополии. Он не приемлет парламентаризм, всякое представительное правление, всякую власть правительства, закон и авторитет. В анархическом обществе нет управляемых и управляющих, подчиненных и господствующих, принуждаемых и принуждающих. Идеалу будущего соответствует способ его достижения: коммунистическое общество нельзя навязать свыше, оно должно быть создано творческим умом самого народа. Если отрицается всякая власть, то анархия — это беспорядок? Нет: в анархическом обществе нравственный уровень поддерживается путем преследования и наказания антиобщественных поступков, путем воспитания и широкой взаимной поддержки в жизни. Здесь возникает свободный союз, вольная федерация разного рода объединений людей, создаваемых по поводу их общих дел местной жизни, на улице, в квартале, в общине, коммуне, городе, артели, в рабочих союзах, в провинциях, а также во всенародных и общенародных обществах.

Анархо-коммунизм в версии Кропоткина — это в первую очередь идеология распределения, а не производства. Материальное обеспечение всех членов общества должно быть, по его мнению, первым актом социальной революции. Не «право на труд», который квалифицируется как промышленная каторга, а «право на довольство», «довольство для всех», право пользоваться всеми наслаждениями, которые дает цивилизация, — лозунг анархо-коммунизма.

Во имя уничтожения деления общества на эксплуатируемых и эксплуатирующих анархо-коммунизм требовал обобществления всего «общественного капитала» — земли, угольных копий, заводов, фабрик, жилых домов, средств передвижения, экспроприации всех богатств, находящихся в частном владении. В программе Кропоткина прописаны даже такие «детали», как принцип дарового жилья, общей собственности на жилые помещения, право каждой семьи на здоровую квартиру, общая собственность на одежду и право брать из магазинов и мастерских то, что необходимо.

Что касается производства, то главные идеи Кропоткина сводились к организации земледелия и фабричного производства на общественно-артельных началах и к децентрализации последнего путем перенесения фабрик в деревни для извлечения выгод из соединения земледелия с промышленностью.

Анархо-коммунистический идеал Кропоткина строился по аналогии с «народными учреждениями» прошлых веков, которые он усматривал в родовом строе, деревенской общине, ранних ремесленных союзах-гильдиях, в раннесредневековом «народоправстве».

Теоретическая философия. У Кропоткина нет пространных специальных философских трудов, подобных работам Лаврова или «Философским

рассуждениям» Бакунина. Но в сравнительно небольших брошюрах «Анархизм. Его философия и его идеал», «Современная наука и анархия», в незаконченном труде, известном под названием «Этика», и др. он достаточно четко сформулировал принципы своей теоретической философии. Под нею он понимает «синтетическую философию», которая охватила бы все явления природы и общества, а также экономические, политические, психологические, умственные и нравственные вопросы; это миросозерцание покоится на механическом (в смысле кинетическом, т. е. находящемся в постоянном движении) понимании природных и общественных явлений, а также явлений «жизненных, умственных и чувственных», которые могут быть сведены к явлениям физическим и химическим. Методом указанного миросозерцания является единственно научный индуктивный метод естественных наук; диалектический метод Кропоткин считал устаревшим и был убежден, что все открытия XIX в. были сделаны не диалектическим, а научным индуктивным методом.

Анархизм как мировоззрение, по Кропоткину, стремится к положительному знанию, которое не занимается в отличие от метафизической философии ни «основными началами», ни «субстанциями», ограничиваясь установлением законов явлений; оно основывается только на опыте и не имеет дела с тем, что находится вне опыта. В то же время Кропоткин критиковал агностицизм за подмену понятием «непознаваемое» понятия «неизвестное», постулировал безграничность познания мира.

Кропоткин выступал противником антинаучного поветрия в Западной Европе и в России последней трети XIX — начала XX в., связанного с попытками вернуть философию то к Канту, то к Гегелю, то к Лотце, критиковал новые формы индетерминизма, спиритуализма, априоризма, интуитивизма, символизма, мистицизма, вплоть до «новой» веры в сатану.

Миросозерцание анархизма, по мнению Кропоткина, возвращается к здравой философии природы, находившейся в пренебрежении со времен философов Древней Греции до Ф. Бэкона. Оно строится на данных современной науки, выработавшей основы «философии мироздания», свободной от сверхприродных гипотез и метафизической «мифологии мыслей». Особое философское значение, считал он, имеет принцип современной науки о неразрушимости энергии, приучающий человека понимать происходящие во вселенной процессы как непрерывную, бесконечную цепь превращения энергии, что объясняет постепенное развитие жизни, ее конечное разложение, переход обратно в великий космос и лишает жизненные явления всякой таинственности.

В самом анархизме Кропоткин усматривал одно из многочисленных проявлений эволюции в мироздании и стремился доказать, что мироздание и науки о нем построены как бы по анархическим принципам децентрализации и федерации индивидуальных элементов. Если раньше, писал Кропоткин, Земля представлялась центром Вселенной, затем центром стало Солнце, то в настоящее время астрономы изучают «бесконечно малые» составляющие Вселенной; прежний центр оказывается рассеянным, он везде и вместе с тем нигде. Каждый индивидуальный человек также представляет собой «целый мир федераций». В науках наблюдается то же самое: раньше они изучали крупные результаты и крупные суммы, теперь изучаются главным образом бесконечно малые величины, т. е. индивиды, из которых складываются эти суммы.

И наконец, философия анархизма должна быть не только философией познания, но также руководительницей жизни; она призвана быть великой, поэтической, вдохновляющей, проникнутой духом освобождения. Философские системы заслуживали одобрения Кропоткина, если в них встречались практическая ориентация на преобразование жизни, идеи свободы. Так, материалист Кропоткин ценил, например, идеалиста Фихте, развивавшего идею свободы человека и его активности.

Геосоциология и философия истории. Как и другие составные части мировоззрения Кропоткина, его социологическая концепция складывалась постепенно. В зрелой своей форме она приобрела плюралистический характер. Не было таких важных социологических факторов, которые бы мыслитель не стремился учесть. Он дает некоторые основания говорить даже об элементах экономического материализма в своих сочинениях, посвященных роли промышленности в жизни общества. В число причин, существенно влияющих на общественное развитие, Кропоткин включал

и метаэкономические факторы, в частности фактор завоевания. Среди причин общественного прогресса фигурируют также умственные и нравственные факторы. У Кропоткина разные факторы не рядоположены, но расположены в своеобразной иерархии: базой человеческой истории, основой общественного развития у него выступает в первую очередь и по преимуществу географические факторы. В 60—начале 80-х гг. XIX в. основным направлением развития мировоззрения Кропоткина стало географическое понимание и истолкование общества и истории человечества.

Испытав влияние таких западных ученых, приверженцев географической школы, как А. Гумбольдт, К. Риттер, Э. Реклю и др., русских сторонников тех или иных идей этой школы, в том числе А. П. Щапова, Кропоткин воспринял обобщения английского историка Г. Т. Бокля, согласно которому история человечества есть не что иное, как изменение человека под влиянием природы и природы — под влиянием человека. Он стал пропагандистом положения о том, что климат, пища, почва и общий вид природы являются главнейшими агентами, обусловливающими прогресс человеческих рас.

Изучение механизма социальной эволюции сделалось одной из основных тем философско-исторической и социологической мысли Кропоткина. В 1880 г. на съезде русских естествоиспытателей ученый-зоолог К. Ф. Кесслер прочел доклад, в котором доказывал, что, кроме открытого Дарвином закона борьбы за существование, «закона взаимной борьбы», существует еще закон «взаимной помощи», который играет более важную роль для успешности борьбы видов за жизнь, чем первый закон. Углубившись в изучение Дарвина, Кропоткин убедился, что предположение Кесслера является лишь развитием идей, высказанных в дарвиновском сочинении «Происхождение человека и половой отбор». Подтверждение «закону взаимопомощи» Кропоткин нашел также в сочинениях Гёте, Бюхнера, Чернышевского и др. Распространив идею взаимопомощи на исследования по истории человеческих учреждений и модифицировав ее в соответствии с анархо-коммунистическим идеалом, Кропоткин сделал такие выводы: фактор взаимной помощи является преобладающим элементом прогресса; главную роль в этическом развитии человека играет не взаимная борьба, а взаимная помощь; неверен тезис о том, что промышленный прогресс обязан принципам индивидуализма и конкуренции; взаимная помощь — это лучший задаток дальнейшей эволюции человечества; человеческое общество зиждется на сознании, хотя бы инстинктивном, человеческой солидарности, взаимной зависимости людей, вытекающей из практики взаимопомощи людей.

Сквозь призму закона взаимопомощи Кропоткину видится и сущность всего исторического процесса. История человечества — это цепь развития, но не непрерывная: развитие несколько раз начиналось сызнова — в Индии, Египте, Месопотамии, Греции, Риме, Скандинавии и Западной Европе. Но каждый раз это развитие начиналось с первобытного рода, а затем сельской общины. На любой линии развития шло и расширение взаимной поддержки, взаимной защиты и справедливости, несмотря на временные отступления от них. Истинная трагедия истории состоит в борьбе личностей, одни из которых хотели очистить старые учреждения взаимопомощи — родовой строй, общину, гильдию, средневековый город — от накапливавшихся в них элементов, мешавших прогрессу, и выработать высшие формы свободных учреждений, основанных на началах взаимопомощи, а другие пытались просто разрушить указанные учреждения, увеличить свое богатство и власть.

В рамках геосоциологии и философии истории Кропоткин проявил интерес также к проблемам развития этносов в зависимости от географической среды. В поисках ответа на вопрос, почему существуют этносы более цивилизованные и менее цивилизованные, он пришел к выводу, что более высокая цивилизация появилась в приморских областях с умеренным, теплым и жарким климатом, а этносы отсталые, менее цивилизованные, так называемые дикари, занимают главным образом оконечности материков, которые большею частью сохранили или недавно еще носили характер ранней постледниковой эпохи. Другая часть отсталых этносов, по Кропоткину, — это племена, живущие в малодоступных горных регионах.

Объясняя географическими факторами первоначальный «пусковой механизм» истории человечества, Кропоткин одними этими

факторами не ограничивался, подключая к ним и другие в духе своей фактически плюралистической методологии, в том числе учитывал экономические и даже внешне незначительные внеэкономические факторы. Так, важным фактором развития этносов Кропоткин считал их взаимодействие, ведущее к синкретизму в культуре, взаимному обогащению, несмотря на некоторые негативные издержки в этом процессе. На большом фактическом материале Кропоткин доказывал, в частности, позитивный в конечном счете итог взаимодействия русского этноса с другими этносами в сибирском регионе.

Этика. Как и другие народники, Кропоткин проявил интерес к этической проблематике с первых своих работ. Но специально теорией этики и нравственности он занялся с конца 80-х гг. XIX в. В 1888—1889 гг. он прочел в рабочей аудитории в Анкотском братстве в Манчестере, а затем в Лондонском этическом обществе лекции на тему «Справедливость и нравственность». С тех пор этическая проблематика — неизменный компонент всех работ Кропоткина. И последний, предсмертный, незаконченный труд он посвятил этике. В 1922 г. этот труд был опубликован под названием «Этика» с подзаголовком «Происхождение и развитие нравственности».

Кропоткин стремился построить этику на широком философском основании, освободив ее от религиозного догматизма и суеверий и от «метафизической мифологии», как этику реалистическую, научную, эволюционистскую и в то же время одухотворенную высшими чувствами и светлыми надеждами.

Самое, пожалуй, влиятельное идеалистическое этическое учение конца XVIII и всего XIX в. — это учение Канта, так что отношение к нему Кропоткина может служить лакмусовой бумажкой для проявления основной направленности этики русского анархо-коммунизма.

По Кропоткину, учение Канта стоит на грани между умозрительной философией прежних веков и естественно-научной философией XIX в. Возвышенный характер его этики неоспорим, но немецкий философ не решил главный вопрос: о происхождении чувства долга. Опираясь на критику Канта В. Вундтом, Ф. Паульсеном, Ф. Йодлем и другими философами, Кропоткин утверждал даже, что нравственная философия Канта способствовала подавлению в Германии философии развития личности, надолго остановила там прогресс этики. Послекантовской этике в Германии, «питавшейся крохами кантианства», «блуждавшей в тумане метафизики» и даже иногда возвращавшейся к этике церкви, Кропоткин противопоставил в сфере философии нравственности школу утилитаристов во главе с И. Бентамом и Дж. С. Миллем и школу позитивизма Конта, которая привела к естественно-научной этике Дарвина и Спенсера. В число своих предшественников Кропоткин включал сторонников эволюционистской этики того же Спенсера, Т. Г. Гексли, Ж. М. Гюйо и др.

Исходный пункт этического учения Кропоткина — идея естественного происхождения нравственности из природы. В противовес Т. Гексли, который считал, что этический, нравственный процесс независим от космического, природного процесса, что космическая природа — не школа нравственности, а штаб-квартира врага всякой нравственности, что нравственность вырабатывается цивилизацией, Кропоткин доказывал, что понятия о добре и зле заимствованы человеком из природы, так что природу нельзя считать безразличной к нравственности или дающей урок аморализма. Зачатки нравственных чувств есть уже у животных. Взаимная помощь в природе, привычка жить обществами является источником зарождения этических чувств у человека. В животном мире можно выявить «последовательные шаги восходящего ряда умонастроений» — взаимопомощь, справедливость, нравственность. Нравственное начало в человеке — это развитие инстинкта общительности, наблюдающегося в живой природе. Общительность — первый урок, который получает человек из изучения природы, а также истории. Второй урок — появление у него стремления к большему счастью для личности и более быстрому ее физическому, умственному и нравственному прогрессу. Наука придает эволюционистской этике, этике развития, философскую несомненность.

Но естественно-научным объяснением происхождения нравственных чувств, по Кропоткину, удовлетвориться нельзя. Главную задачу реалистической этики составляет определение моральных целей. Этика должна взывать к луч-

шим инстинктам, к чему-то высшему — к любви, мужеству, братству, самоуважению, к жизни, согласной с идеалами, к сочетанию своих потребностей и желаний с потребностями и желаниями других. Первое основание нравственности и науки о нравственности — не обращаться с человеком так, как не желаешь, чтобы обращались с тобой (в данном случае — это парафраз и одного из библейских стихов и категорического императива Канта).

В нравственности Кропоткин выделял три основных элемента, три составные части: 1) инстинкт общительности, солидарности, из которого развиваются привычки и нравы; общительность — основная форма борьбы за существование, поэтому и конечная цель этики состоит в том, чтобы не советовать каждому жить порознь, а обосновать идеал такой атмосферы в обществе, которая вела бы к благосостоянию всех и наибольшему счастью каждого в отдельности; 2) понятие справедливости, означающее равноценность всех людей, их равноправие, равенство; 3) одобряемое разумом нравственное чувство, которое, как считал Кропоткин, не совсем правильно называется самоотвержением, самопожертвованием, альтруизмом, великодушием.

Хотя идеал общительности и соответственно антииндивидуализм ставится Кропоткиным на первое место, он не хочет, чтобы пострадал идеал личности. Недостаточное развитие личности, ведущее к стадности, недостаток личной творческой инициативы, составляют, по его мнению, один из главных тормозящих факторов. Поэтому и ради идеала общительности теория нравственности не должна сковывать самодеятельность личности и превращать человека в идейный автомат. Личностное начало в этике Кропоткина проявляется и в том, что он признавал в определенных пределах принцип эгоизма, толкуемый как стремление к наслаждению и избежанию страдания. Так понимаемый эгоизм он рассматривал как универсальный фактор органической жизни, закон природы, единственный мотив человеческих поступков. Согласование двух противоположных стремлений человеческой природы — узколичного, эгоистического начала и начала общительности, солидарности входит в число важнейших принципов этики Кропоткина.

Занятия в сфере теории нравственности Кропоткин естественно подчинял практическим задачам анархо-коммунистического направления. В работе «Нравственные начала анархизма» (М., 1906) он излагает «абрис моральных идей» анархиста: «Полная и абсолютная свобода личности; наибольшее количество возможного счастья. Придерживайся простого принципа справедливого равенства. Живи и наслаждайся полной жизнью, которая бьет через край, познай высшее наслаждение, будь силен, будь энергичен в своих действиях. Насаждай вокруг себя жизнь. Лгать, надувать, хитрить, интриговать — значит заранее признавать свою слабость, не пеняй на человечество, если сам парализуешь свою активную силу: будь силен; протестуй против несправедливости, обмана, неправосудия. Борись! Борьба — это жизнь и тем более интенсивная, чем горячее самая борьба; тогда ты сможешь сказать, что жил, и не отдашь и нескольких часов этой жизни в обмен за целые годы прозябания в гнилом болоте. Борись! Чтобы дать возможность и другим жить тою полною, бьющею ключом жизнью, и верь, ты обретешь в этой борьбе такие великие радости, каких не существует ни на каком другом поприще».

Этические принципы Кропоткина составляют одну из разновидностей морального кодекса анархо-коммунизма. Многие из них и до сих пор звучат актуально и во всяком случае рисуют яркий портрет одного из выдающихся деятелей русской истории.

* * *

Опыт России XX столетия показал, что мировоззрение русского народничества предшествующего века не во всех своих частях стало достоянием только истории. В 60—70-е гг. среди советских историков можно было наблюдать возрождение интереса к отдельным народническим идеям. Особенно привлекательной стала идея некапиталистического пути развития. В наши дни среди молодежи есть сторонники анархизма бакунинского типа и т. д. Изучение истории философии народничества поэтому не только является одним из способов пополнения знаний об интеллектуальной отечественной истории, но дает дополнительные возможности ориентации в сложной палитре идейных течений современной России.

IV

ФИЛОСОФИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО

Характерная черта русской философии — ее связь с литературой ярко проявилась в творчестве великих художников слова — А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, И. С. Тургенева и др. Крупные писатели России, так же как в Германии, Франции, Польше и других европейских странах, становились духовными ориентирами для нации, выразителями национального самосознания. Особенно глубокий философский смысл имеет творчество Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого — двух великих писателей, принадлежащих столько же литературе, сколько и философии. Их творчество имело огромное, поистине всероссийское влияние, превосходившее по своему масштабу влияние философов-профессионалов из университетов и духовных академий. Философы-теоретики, в свою очередь, использовали и используют художественно-философские открытия этих великих писателей. Можно сказать, что русская философия XX в. в познании духовного мира человека во многом обязана влиянию идей Достоевского и Толстого. Это не означает, конечно, что философия Достоевского и Толстого стала в России своего рода заменой собственно философского знания.

Западные исследователи, справедливо рассматривающие произведения Достоевского и Толстого в качестве источников для познания России и русской души, часто не подозревают, что в них содержится квинтэссенция философских исканий в России XIX — начала XX в. и что философские идеи великих писателей были своего рода продолжением и развитием этих исканий.

Глава I

Миросозерцание Ф. М. Достоевского

Творчество Федора Михайловича Достоевского (1821—1881) относится к высшим достижениям национальной культуры. Его хронологические рамки — 40—70-е гг. — время интенсивного развития русской философской мысли, ее растущей дифференциации, формирования главных идейных течений. Достоевский принял участие в осмыслении основных философских и социальных устремлений своего времени — от первых идей социализма на русской почве до философии всеединства В. С. Соловьева и религиозно-философского проекта Н. Ф. Федорова.

1. Жизнь и творческая эволюция

Миросозерцание Достоевского претерпело значительную эволюцию. Он рано потерял родителей; вскоре после смерти матери его отец, человек деспотичный и своенравный, по преданию, был убит крестьянами его имения Даровое, в Тульской губернии. Первая драма открыла счет многочисленным невзгодам, которыми сопровождался весь жизненный путь писателя. По окончании Петербургского военно-инженерного училища (1843) Достоевский, не чувствуя никакого призвания к службе, уходит в отставку, целиком посвящая себя литературному творчеству.

Необоримое стремление Достоевского к писательству характеризует его как человека, живущего для литературы и благодаря ей. Этим Достоевский, по утверждению Д. С. Мережковского, отличался от другого русского гения, Л. Н. Толстого[1], который главным в жизни считал разработку религиозно-философского учения, а свои литературные занятия оценивал критически и порой даже негативно. Действительно, в отличие от Толстого Достоевский нигде не излагал специально собственные философские взгляды, он не написал своей «Исповеди», нет у него также работы, подобной толстовской «В чем моя вера?». Однако в его романах, представлявших, по выражению В. В. Розанова, «миры столь великой сложности мысли», поставлены многочисленные метафизические вопросы, вся важность которых не была даже осознана современниками, — в полную меру их предстояло осмыслить лишь философам XX в.

Первый роман Достоевского «Бедные люди», изданный Н. А. Некрасовым в 1846 г., принес писателю большую известность. Высокую оценку этому произведению как продолжению традиций «Станционного смотрителя» А. С. Пушкина и «Шинели» Н. В. Гоголя дал В. Г. Белинский. Благодаря Белинскому и под его непосредственным влиянием Достоевский примкнул к просветительски-гуманистическому направлению русской мысли. Он становится сторонником того течения, что впоследствии сам называл «теоретическим социализмом», главным образом системы Фурье. Эта ориентация привела писателя в кружок М. В. Буташевича-Петрашевского. В апреле 1849 г. Достоевский был арестован, в вину ему вменялось распространение «преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского». Приговор гласил — лишить чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием[2]. Казнь была заменена 4-летней каторгой, которую Достоевский отбывал в Омской крепости, затем последовала служба рядовым в Семипалатинске. Лишь в 1859 г. Достоевский получил разрешение поселиться в Твери, а затем в Петербурге.

Возвращением Достоевского в большую литературу стала публикация его книги «Записки из Мертвого дома» (1861—1862). Этим произведением он «сделал буквально фурор» и «возобновил... свою литературную репутацию»[3]. Однако идейное содержание его творчества после каторги претерпело значительные изменения. Писатель пришел к выводу

[1] Достоевский и Толстой никогда не встречались и не имели прямых контактов, хотя высказывали высокие оценки относительно творчества друг друга.

[2] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 18. С. 189.

[3] Там же. Т. 28, кн. 2. С. 115.

о бессмысленности революционного преобразования общества, поскольку зло, как утверждал он, неискоренимо в человеческой натуре при любом социальном устройстве. Позднее, объясняя происшедшие в его сознании перемены, писатель указывает на свой отказ от просветительской «философии среды», обрекающей человека на пассивность, снимающей с него ответственность за собственные поступки и в конце концов лишающей его свободы.

По оценке К. В. Мочульского, «сама жизнь устроила для Достоевского эксперимент, из которого выросла его философия»[1]. Книжные и кружковые представления о социализме, о необходимости «изменения среды» (в лучшую сторону, с тем чтобы человек стал лучше) не выдержали столкновения с реальной жизнью. Достоевский становится противником распространения в России универсального, общеевропейского и «общечеловеческого» прогрессизма и признает важность «почвеннической» идеи, разработку которой начинает изданием совместно со старшим братом Михаилом журналов «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865). Главное содержание этой идеи выражено в формуле Достоевского: «Возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного»[2].

Одновременно Достоевский выступает противником буржуазного строя, представляющего собой безнравственное общество, подменившее свободу «миллионом». В философско-публицистических «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) Достоевский подверг критике Запад, исчерпавший, по его мнению, ресурсы своего положительного влияния на русского человека. Главными пороками современной ему западной культуры Достоевский считал отсутствие в ней «братского» начала и чрезмерно разросшийся индивидуализм. В Лондоне в 1862 г. состоялась встреча Достоевского с Герценом, чья критика западного «мещанского» идеала в работе «С того берега» была положительно оценена Достоевским и оказалась созвучной его «почвенничеству». Достоевский проповедовал мирное объединение высших слоев с «почвой» — русским народом, в котором, как он считал, живы христианские идеалы братства и любви. Используя тот же термин, что и Герцен, — «русский социализм», Достоевский наполняет его, однако, другим содержанием. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово.* Вот наш русский социализм»[3]. Социализм же атеистического типа, отрицающий христианские ценности, по Достоевскому, принципиально не отличается от буржуазности и потому не может ее заменить.

Период с 1864 по 1872 г. был ознаменован новыми тяжелыми испытаниями и переменами в жизни писателя. В 1864 г. умирает от чахотки жена писателя — Мария Дмитриевна Исаева, затем брат — Михаил, заботу о семье которого и оплату всех долгов Достоевский берет на себя. Затем — банкротство и закрытие журнала «Эпоха», переживания тягостного романа с А. П. Сусловой, роковое увлечение игрой в рулетку, разорившее писателя дотла. К этому надо добавить обострившуюся мучительную болезнь — эпилепсию, необходимость скрываться от кредиторов в заграничных поездках, заключение кабальных издательских договоров. Достоевский называет себя «литератором-пролетарием» и добавляет: «Работа из-за нужды, из-за денег задавила и съела меня». Облегчением был лишь второй счастливый брак с Анной Григорьевной Сниткиной, ставшей его помощницей во всех делах.

Это время оказалось у Достоевского наиболее продуктивным для творчества. Он создает ряд насыщенных философскими идеями произведений — «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871—1872), «Подросток» (1875), в которых изложена религиозная философия Достоевского, его христианская антропология, этика.

Прежде всего обращает на себя внимание, что миросозерцание Достоевского — это философствование экзистенциального типа, философия человеческого существования. Дос-

[1] *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 310.

[2] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 134.

[3] Там же. Т. 27. С. 19.

тоевский, по оценке Л. Шестова, — «двойник Киркегора». Его философия, считает К. Мочульский, — «выжитая философия»[1], т. е. пережитая самим автором, сотканная из жизненных переживаний.

Достоевский называл себя «реалистом в высшем смысле», т. е. не бытописателем и даже не психологом, как его часто называли, а аналитиком «всех глубин души человеческой». Эту творческую самохарактеристику наглядно подтверждают «Записки из подполья», особенно первая часть, представляющая собой исповедь безымянного «подпольного человека». Она начинается словами: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек». Философия подпольного человека-парадоксалиста полна противоречий — он просвещен и одновременно суеверен; он обижен на весь свет, но никого не винит и даже наслаждается своей обидой; он откровенный эгоист, но принципиально не стремится к выгоде для себя и т. д. Он как будто бы верит в то, что говорит, «но в то же самое время, неизвестно почему, чувствует и подозревает, что врет, как сапожник». Это пример трагического сознания, восстающего против «неумолимых законов». Но это сознание человека, отличающего его от автомата, машины или «штифтика». Человек имеет право на своеволие: «свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить». Герой повести отрицает любые замыслы разумно спроектированного общежития — «хрустальный дворец», «капитальный дом», «курятник», «муравейник». Отрицает он также и разумный эгоизм, выдуманный для его пользы, отрицает потому, что он человек, т. е. существо, обладающее свободной волей и правом на каприз и фантазию, пусть даже бессмысленную.

В «Записках из подполья» присутствует лишь преддверие религиозного миросозерцания Достоевского: рациональное истолкование сознания невозможно, так как оно ведет в тупик; гуманистическая вера в человека, идущая от Ренессанса, исчерпала себя; в человеке существует потребность религиозной веры, а сам он заслуживает не восхищения, а жалости. В этой связи С. Л. Франк писал, что Достоевский защищает тот гуманизм, «который во всяком даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий»[2].

Последующие романы углубляют содержание религиозной философии Достоевского. Характерной особенностью метафизического стиля Достоевского становится одновременное изложение и отторжение того, что немецкий достоевсковед Р. Лаут назвал «философией негативного»[3]. Писатель излагает свои взгляды не «в лоб», через внушение морализирующим образом «правильных взглядов», а предоставляет читателю право самому разобраться в истине. Как показал М. М. Бахтин, произведения Достоевского не монологичны, а диалогичны; художественные образы, представленные в них, раскрываются диалектическим образом, в столкновениях и противоречиях. «Достоевский, — писал Бахтин, — умел именно *изображать чужую идею,* сохраняя всю ее полнозначность как идеи, но в то же время сохраняя и дистанцию, не утверждая и не сливая ее с собственной выраженной идеологией»[4]. Здесь надо различать, однако, изображение Достоевским «чужих» и «чуждых» идей. Последние не просто показываются, но саморазоблачаются в романах Достоевского как порождение темных глубин души человека, отвращающих его от Бога.

Таковы идеи Раскольникова в романе «Преступление и наказание», утратившего веру и возомнившего себя Наполеоном, сверхчеловеком, которому все дозволено, вплоть до убийства. Убивая старуху-процентщицу, а заодно и ее сестру, он решается на эксперимент: «Смогу ли переступить, или не смогу? Тварь ли я дрожащая или право имею?». Разъясняя замысел романа, Достоевский писал: «Божия правда, земной закон берет свое, и он кончает тем, что *принужден* сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям»[5].

---

[1] См.: *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 315.

[2] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. Спб., 1996. С. 366.

[3] *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 189.

[4] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 97.

[5] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 28, кн. 2. С. 137.

Если для Раскольникова есть шанс (хотя и слабый) на то, что он вновь «примкнет к людям», то для главного героя романа «Бесы» Ставрогина такая надежда полностью исключена, потому он и кончает жизнь самоубийством. Какие-либо нравственные переживания, подобные пережитым Раскольниковым, ему совершенно чужды, — он является существом абсолютно безнравственным. В романе Ставрогин представлен человекобогом, воплотителем идеи, высказанной Кирилловым: «Если нет Бога, то я Бог...» Он не делал никакого различия между добром и злом, единственная ценность для него — ничем не ограниченная, анархическая свобода. Этот отрицательный идеал ведет к нравственному распаду личности, его бесовское влияние распространяется на окружающих, особенно на тот кружок молодых людей, которым он верховодит.

Главная сюжетная линия романа была связана, как известно, с разоблачением революционного заговорщичества Нечаева и ему подобных. Роман был воспринят как памфлет на социалистов и социализм (хотя на самом деле он касается не «социализма вообще», а лишь одной, а именно анархической его разновидности). Роман был опубликован в журнале М. Н. Каткова «Русский вестник», причем по настоянию редактора из текста была выброшена ключевая глава «У Тихона», где был представлен положительный религиозный образ святителя Тихона Задонского.

Роман отнял у писателя много сил, ради него были отброшены две важные темы, — остались незаконченными «Атеизм» и «Житие великого грешника». Без важнейшей философской главы роман сильно проиграл, так как в нем осталось преобладание идей отрицательного значения (тоталитарная идеология Шигалева, самоубийственная — Кириллова, революционное идолопоклонство Петра Верховенского и т. п.). В отсутствующей главе окончательно разъяснялся сатанинский смысл фигуры Ставрогина и расшифровывалась символика его фамилии (ставрос — крест). Ставрогин ломает распятие, лежавшее на столе у Тихона, признается в своей вере в сатану и раскрывается как антихрист.

Философское содержание «Бесов» было недооценено современниками, а положительные идеи, принадлежавшие Шатову (патриотизм, идеи о священном значении земли-матери, о роли христианской традиции для существования России), были восприняты как подлежащие сомнению (Шатов — значит «шатающийся», нетвердый в своих взглядах). Идеалист 40-х гг. Степан Трофимович Верховенский, отстаивавший идею о значении красоты в жизни, воспринимается как фигура трагикомическая.

Смысл романа во многом объясняет предисловие, которое Достоевский собирался ему предпослать: «Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения... Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман»[1]. Это проблема правдоискания, необходимости осмысления объединяющей для русского общества идеи, как обобщения и продолжения национальных традиций, прежде всего православных (впоследствии писатель назовет это русской идеей). Это также проблема борьбы со злом, с легионом бесов, выступающих против указанной идеи. Как писал Вяч. Иванов, Достоевский борется против «истощения онтологического чувства личности», против «духовного обезличения», считая это главным злом. Легион бесов и является у Достоевского главным оружием навязываемого помимо воли духовного обезличения, противостоять которому способно лишь такое «соединение личностей», когда они «достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»[2].

Вершиной философского творчества Достоевского явился роман «Братья Карамазовы» (1879—1880) — последнее и наиболее крупное его произведение, в которое включена философская поэма (легенда, как ее назвал В. В. Розанов) о Великом инквизиторе. Эта легенда — не только часть романа, но и самостоятельное философское произведение, посвященное личности Богочеловека — Христа и теме духовной свободы, противопоставленной материальному благополучию и «по-

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 303.

[2] *Иванов Вяч.* Эссе, статьи, переводы. Брюссель, 1985. С. 91.

рабощению хлебом». Монолог Инквизитора направлен на отрицание Христа, веры в человека и его духовную природу, однако он перерастает в свою противоположность и становится, по определению К. Мочульского, «величайшей в мировой литературе теодицеей».

Одна из основных тем романа — тема отцеубийства, ненависти к отцам как тягчайшего греха и как главной причины небратского, неродственного состояния современной цивилизации. Эта ненависть нуждается в преодолении, с тем чтобы человечество осознало смысл своего бытия и пришло к всечеловеческому единению, а также к пониманию своей сопричастности «таинственным мирам иным».

Во время работы над романом Достоевский написал знаменитую речь о Пушкине, произнесенную им 8 июня 1880 г. В ней писатель призывал покончить старый спор между славянофилами и западниками и объединить усилия во имя братства всех людей и земного рая, в установлении которого он видел предназначение русского народа. Успех речи Достоевского был необычайным. Достоевский писал жене: «...зала была как в истерике, когда я закончил — я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидить впредь друг друга, а любить»[1].

2. Антропология

Один из наиболее глубоких исследователей философии Достоевского С. Н. Булгаков[2] отмечал, что систематизация «суждений Достоевского в цельное мировоззрение есть задача трудная, имеющая в себе нечто искусственное и, в известной степени, насильственное»[3]. Всякая реконструкция философии Достоевского есть лишь «намек, бледная схема», только попытка «отгадать его слово». И тем не менее бесспорно, что главной философской проблемой для Достоевского была проблема человека, над разрешением которой писатель бился всю свою жизнь. Еще в 1839 г. им были написаны знаменитые строки, они являются как бы эпиграфом ко всей его философии: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»[4].

Вопреки распространенному мнению, которое разделял З. Фрейд, Достоевский не был философом пессимизма и отчаяния. Его внимание к «темной стороне» человеческой души, интерес к «больному сознанию» вовсе не свидетельство о «больном сознании» самого писателя. Пером Достоевского водила любовь к человеку, любовь более сострадательная, кенотическая, чем эстетическая. Достоевский не восхищается человеком, но восхищается жизнью, даром жизни, и его философия — это философия жизнелюбивая. Жизнь — высшее достояние, которое не понимается рассудочно или логически, а просто воспринимается как первичная и главная ценность. Иван Карамазов говорит: «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь...» И Алеша подтверждает: «Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить». На жизнелюбие Достоевского как на характерную черту его личности указывал хорошо знавший его Вл. Соловьев: «Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В таком материализме нет ничего ложного и греховного»[5]. Человеколюбие Достоевского — это продолжение его любви к жизни и человеку как

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 30, кн. 1. С. 184.

[2] С. Н. Булгаков — автор вступительного очерка к первому тому шестого юбилейного Собрания сочинений Достоевского, вышедшего в 1906 г. к 25-летию со дня смерти писателя. А. Г. и Л. Ф. Достоевские предпочли очерк С. Н. Булгакова во многом субъективной статье о Достоевском Д. С. Мережковского.

[3] *Булгаков С. Н.* Очерк о Ф. М. Достоевском. Чрез четверть века (1881—1906) // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 192.

[4] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 28, кн. 1. С. 63.

[5] *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 314.

высшему ее проявлению. В. В. Розанов показал, что центральное положение всей философии писателя — это «идея абсолютной ценности личности», выдвинутая впервые в «Преступлении и наказании» и наиболее мощно обоснованная в «Братьях Карамазовых»[1].

В последнем романе Достоевского идея человеколюбия достигает глубины, не виданной ранее в философской мысли. Никакая гармония в мире неоправданна, если на ее последний счет будет отнесена хоть одна слезинка невинного ребенка: «Пока еще время, — говорит Иван Карамазов, — спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка».

Достоевский был одновременно великим противником гуманистической демагогии. В рассказе «Скверный анекдот» приводится образец подобной демагогии: «...я гуманен, следовательно меня любят... стало быть чувствуют доверенность... стало быть, веруют; веруют, стало быть любят... т. е. нет, я хочу сказать, если веруют, то будут верить и в реформу, поймут, так сказать, самую суть дела, так сказать, обнимутся нравственно...». Такой демагогический псевдогуманизм разоблачается следующим образом: подлинное человеколюбие — это когда чужие страдания воспринимаются как свои собственные, а не облегчаются пустыми словами, при помощи «нравственных объятий».

Каждая человеческая личность ценна сама по себе как микрокосм, уникальна, невосполнима, но реальный человек — существо сложное и несовершенное, он очень редко приближается к положительному идеалу Богочеловека — Христа, ибо «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, мужественнее и совершеннее Христа». Не случайно в сочинениях Достоевского образы положительных героев крайне редки (помимо образов детей, это также князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов, Тихон). Здесь проявляется та особенность философии Достоевского, которую В. В. Зеньковский назвал «антропологическим антиномизмом»[2], т. е. признанием противоречивых качеств в самом существе человека, сложным переплетением добра и зла в его натуре, наличием иррационального, непознаваемого начала во многих человеческих действиях — капризы, своеволие, свободное хотение и т. п.

3. Нравственная философия. Идеалы и ценности

Познание нравственной сути человека, по Достоевскому, задача чрезвычайно сложная и многообразная. Сложность ее заключается в том, что человек обладает свободой и волен сам делать выбор между добром и злом. Причем свобода, свободный ум, «бесчинство свободного ума» могут стать орудиями человеческого несчастья, взаимного истребления, способны «завести в такие дебри», из которых нет выхода. Парадокс заключается в том, что, если человек откажется от свободы в пользу того, что Великий инквизитор назвал «тихим, смиренным счастьем, счастьем слабосильных существ, какими они и созданы», тогда он перестанет быть духовно свободным. Свобода, следовательно, трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Но таково оно в действительности, а не в воображении гуманиста-просветителя (утилитариста, руссоиста, утопического социалиста), представляющего человека и его нравственный мир в идеализированном виде и не замечающего существования злого начала в человеке.

Сложность, двойственность, антиномизм человека, отмечал Достоевский, сильно затрудняют выяснение действительных мотивов его поведения, причины действий человеческих обыкновенно бесчисленно сложнее и разнообразнее, чем мы их потом объясняем, и редко определенно очерчиваются. Однако и трудно объяснимые человеческие поступки, если попытаться раскрыть их «своеволие», все же имеют философское объяснение. Зачастую человек заявляет своеволие в силу своего бессилия изменить что-либо, в силу одного несогласия с «неумолимыми законами», подобно парадоксалисту из «Записок из подполья»: «...да какое мне дело до законов природы и ариф-

[1] *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 37.

[2] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, кн. 2. С. 230.

метики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два — четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что это — каменная стена, а у меня сил не хватило».

Тема бунта личности против мировой гармонии, как показал Н. А. Бердяев, — это коренная тема русской философии, в XIX в. идущая от В. Г. Белинского и продолженная Достоевским в «Записках из подполья», «Братьях Карамазовых» и других сочинениях[1]. Если Белинский защищает идею личности во имя «социальности», необходимых преобразований общества, то Достоевский выбирает христианский путь, веру в Богочеловека и воскресение. Для писателя, если существование Бога отрицается, мораль вообще перестает существовать, так как человек становится на место Бога, все оказывается дозволенным, в том числе и любые античеловечные акции, вплоть до убийства и самоубийства: «Раз человечество отречется поголовно от Бога... то само собою... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность»[2].

Христианское воззрение на человека, по Достоевскому, делает его одновременно и свободным, и ответственным за свои действия. Он писал: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет — так убить другого, чтобы достать табаку»[3].

Нравственным идеалом Достоевского была идея «соборного всеединства во Христе» (Вяч. Иванов). Он развил идущее от славянофилов понятие «соборности», истолковав его не только как идеал соединения в церкви, но и как новую идеальную форму социальности, основанную на религиозно-нравственном альтруизме. Достоевский одинаково не приемлет буржуазный индивидуализм и социалистический коллективизм и выдвигает идею братской соборности как «совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех».

Нравственные искания Достоевского были неотделимы, следовательно, от его религиозных переживаний, от вопроса о существовании Бога, которым он, по его собственному признанию, «мучился всю жизнь».

Наиболее трудными и мучительными эти переживания были у Достоевского в сибирский период. После встречи с женой декабриста Н. Д. Фонвизиной, подарившей ему Евангелие, Достоевский писал: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины... то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»[4].

Подобные одновременно богословские и богоборческие суждения ввергают в сомнение многих достоевсковедов и заставляют нас очень взвешенно подходить к оценке «символа веры» писателя. Вл. Соловьев, например, затруднялся говорить о том, какие «логические определения» принимали «богословские притязания» писателя, если вообще можно говорить о таковых[5]. Обер-прокурор синода, К. П. Победоносцев, высоко оценивший ро-

---

[1] См.: *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 108—111.

[2] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 15. С. 83.

[3] Там же. Т. 21. С. 16.

[4] Там же. Т. 28, кн. 1. С. 176.

[5] См.: *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 300.

ман «Братья Карамазовы» и особенно «Легенду о Великом инквизиторе», был озадачен тем, что монолог инквизитора остался без ответа и что Достоевский не дает опровержения атеистической позиции Ивана Карамазова, изложившего «Легенду»: «Мало что я читал столь сильное. Только я ждал — откуда будет отпор, возражение и разъяснение, — но еще не дождался»[1]. Ответом атеисту стала, как известно, следующая глава романа, названная «Русский инок», где раскрывается образ старца Зосимы. Достоевский не дает изложения научного или философского опровержения бытия Бога и, равным образом, не выдвигает специальную богословскую защиту. Однако это не означает, что у него отсутствует теодицея; ее специфика заключается в том, что она имеет не теоретический, а художественный и нравственный характер.

Глубокое и всестороннее изложение сущности христианских воззрений Достоевского, понимания им идеи Бога дал Н. О. Лосский в своей книге «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953). Лосский показал вслед за Вл. Соловьевым, что теодицея Достоевского не является сугубо философской или богословской, ибо он не стремился к метафизической законченности и полноте решения этой проблемы. Однако теодицея у Достоевского содержит ряд принципиально новых подходов.

Так, атеист Иван Карамазов в действительности не защищает никакую разновидность доктринального атеизма, наподобие атеизма Белинского или Бакунина. Он как человек образованный «интересуется Богом» и даже по-своему принимает Бога как порядок, смысл жизни, ее гармонию. Не принимает Иван мир Божий, создание Бога. Он объясняет Алеше: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Главным аргументом здесь выступает тяжелая масса несправедливости, давящая на человека, постоянные страдания, особенно страдания безвинных детей. Здесь перед Достоевским во весь рост встает проблема причин мирового зла, загадка его постоянного присутствия, тогда как верующий человек понимает своим умом мир как творение всеблагого и совершенного Бога.

Достоевский не приемлет трактовки мирового зла как безликой, безымянной и неизвестно откуда взявшейся силы. У зла каждый раз есть свой конкретный виновник, носитель и союзник. Таким образом, не существует какого-либо объективного и непреодолимого «закона появления зла»; зло, далее, не есть ни причина, ни условие появления своей противоположности — добра. Иными словами, для существования добра мировое зло не является необходимостью.

Но и доказательство самостоятельной ценности добра не вселяет оптимизма в сознание человека. Поскольку добро дается слишком дорогой ценой, то Иван Карамазов заранее «возвращает билет» на достижение гармонии — билет, стоимость которого, т. е. неизбежные, неисчислимые и неотомщенные страдания, слишком велика.

Остается лишь вера в абсолютное добро, недостижимое в этом мире, но достижимое в Царстве Божьем. Вера в добро сопрягается у Достоевского с верой в другие идеалы и ценности, также имеющие абсолютное значение, — это красота и любовь.

В словах князя Мышкина «красота спасет мир» речь идет именно об абсолютно-положительном, идеальном значении красоты, обитающем лишь в Царстве Божьем. В жизни же красота выступает, по определению Дмитрия Карамазова, как «страшная и ужасная вещь», когда, стремясь к красоте, человек «начинает с идеала Мадонны и кончает идеалом содомским». Поэтому красота в жизни есть не только страшная, но и таинственная сила: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». По мнению Е. Н. Трубецкого, представления Достоевского о красоте как идеале были развиты в концепции «свободной теургии» Вл. Соловьева (красота как «преображение материи»), нацеленной, в свою очередь, на грядущее достижение идеального состояния человечества через эстетическое преображение жизни.

Мысль о том, что «красота спасет мир», Зеньковский назвал эстетической утопией Достоевского, хотя сам же замечал, что писатель нигде не нарисовал эту утопию конкретным

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 30, кн. 1. С. 315.

образом, склоняясь в конечном счете к мысли о том, что эстетическая сторона жизни сама нуждается в защите: не красота спасет мир, но красоту в мире нужно спасать[1].

Любовь к ближнему, часто декларируемая различными моралистами как необходимая «бытовая» черта человечности, так же идеальна и труднодостижима, как идеальная красота. Например, Иван Карамазов никогда не мог понять, как можно любить своих ближних: «Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» («любовь к дальнему», как известно, была впоследствии взята на вооружение Ницше). Достоевский вводит понятие любви в свой «символ веры», подразумевая здесь любовь к Богочеловеку как высший род любви. В практической жизни — это сердечная любовь старца Зосимы и Тихона Задонского, любовь ко всему «созданию божию» — животным, растениям, детям. Этому типу любви противопоставлена «карамазовская» любовь, плотская и порочная, греховная.

Особое место в творчестве Достоевского занимает тема любви к родине, России и русскому народу, связанная не только с его «почвенническими» идеями и с отвержением «чужих идей» нигилистов, но и с представлениями об общественном идеале. Достоевский проводит прежде всего разграничение между народным и интеллигентским пониманием идеала. Если последний предполагает, по его словам, поклонение чему-то носящемуся в воздухе и «которому даже имя придумать трудно», то народность как идеал основана на христианстве.

Подобная позиция определялась общим характером творчества писателя. Достоевский, по его убеждению, никогда не был писателем «средневысшего круга», подобно Тургеневу, Гончарову и Толстому. Он гордился тем, что в своем творчестве «впервые вывел настоящего человека русского большинства». Он делал все возможное, особенно в философско-публицистическом «Дневнике писателя», для пробуждения в обществе национального чувства; он сетовал на то, что, хотя у русских есть «особый дар» восприятия идей чужих национальностей, свою национальность они знают порой весьма поверхностно.

Исследователь русской мысли К. Н. Бестужев-Рюмин отмечал близость воззрений Достоевского к концепции Н. Я. Данилевского, изложенной в книге «Россия и Европа». Истоки этой близости обнаруживаются еще в 40-е гг., когда Достоевский, А. А. Григорьев и Н. Я. Данилевский были участниками кружка М. В. Буташевича-Петрашевского. Этот интерес к «органической теории», возникшей на русской почве еще в 20—30-е гг. благодаря влиянию идей Шеллинга, возобновился в 60-е гг., но уже на новой основе, освобожденной от влияния утопического социализма[2].

Так же как Данилевский, Достоевский был противником абстрактного, «общечеловеческого» и «общеевропейского» подхода к определению особенностей русского национального типа. Главное в нем — духовное начало, которое писатель видел в православном христианстве, составившем основу русской культуры. Было бы неправильно, однако, считать Достоевского узким националистом, не замечавшим отрицательных проявлений русского характера. Задолго до Бердяева Достоевский раскрыл всю широту русской души, показал существование в ней «жалостливости» и «слабосердости» наряду с проявлениями жестокости и анархического своеволия. Изображая «русский народ в его целом», надо иметь в виду, по Достоевскому, то, что в нем существует любовь к крайностям, или «потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и — в частных случаях, но весьма нередких — броситься в нее как ошалелому вниз головой»[3].

В изображении народной жизни Достоевский не допускал никакой фальши. Возражая Н. С. Лескову, требовавшему от него буквального рассказа о всех деталях и тонкостях бытовой среды, особенно быта священников, До-

---

[1] См.: *Зеньковский В. В.* Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 277—278.

[2] См.: *Бестужев-Рюмин К. Н.* Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Спб., 1995. С. 435. См. также: *Галактионов А. А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Там же. С. V—XXXII.

[3] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 35.

стоевский замечал, что в таком погружении в «простонародье» как раз и кроются проявления идеализации. Сам Достоевский брал за образец повести Пушкина, не гнавшегося за буквальным воспроизведением простонародной речи, но зато обладавшего великой способностью «угадывать» характернейшие черты русского народного типа.

Общественный идеал Достоевского отличался известным консерватизмом: писатель был монархистом, защитником православно-христианских ценностей и одновременно принципиальным критиком католичества и протестантизма, противником западного социализма и либерализма. Однако реакционером в точном смысле слова Достоевский не был, наглядным свидетельством чему была критика его «справа» К. Н. Леонтьевым в брошюре «Наши новые христиане...» (1882). Она была вызвана несогласием с трактовкой христианского идеала Достоевским. «Розовое», «сентиментальное» христианство Леонтьев усматривал в идее «всемирной любви» как выражении сути русского народного идеала, о чем говорил в «пушкинской» речи Достоевский. Леонтьев как сторонник «византизма», суровой и аскетической версии православия, считал, что носителем христианской истины в «Братьях Карамазовых» должен был быть не старец Зосима, а «отшельник и строгий постник» Ферапонт, изображенный писателем без всякого сочувствия.

Достоевский, веривший во «всемирную отзывчивость» русского человека и считавший ее символом гений Пушкина, настаивал именно на «всечеловечности» русского национального идеала и пояснял, что в нем не заключено никакой враждебности Западу: «...стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, *в основании своем,* но и народно, совпадало вполне с стремлениями духа народного»[1].

Сформулированная Достоевским русская идея оказалась настоящим идейным завещанием мыслителя. Он писал незадолго до своей «пушкинской речи»: «...если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение, то, значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры... стать поскорее русскими и национальными. Все спасение наше лишь в том, чтоб не спорить заранее о том, как осуществится эта идея и в какой форме, в вашей или в нашей, а в том, чтоб из кабинета всем вместе перейти прямо к делу»[2].

* * *

Достоевский как писатель и мыслитель оказал огромное воздействие на духовную атмосферу XX в., на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), и особенно на русскую философскую культуру, передав ей не какую-то систему идей, а то, что Г. В. Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта».

В советское время философия Достоевского была в течение длительного времени главным образом объектом критики. Ее всестороннее изучение возобновилось в 60-е гг., причем вначале со ссылкой на авторитет западных деятелей культуры, высоко ценивших талант Достоевского (Т. Манн, А. Жид, А. Эйнштейн, Ж. П. Сартр и др.). В последующие годы достоевсковедение достигло значительных успехов, чему способствовало, в частности, издание Полного собрания сочинений Достоевского в 30 томах (1972—1990) и ряда крупных монографий о нем (Ю. Г. Кудрявцев, Ю. И. Селезнев, В. В. Кожинов и др.). Большая литература о Достоевском существует на всех европейских и многих восточных языках.

Глава II

Религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого

Лев Николаевич Толстой (1828—1910) — писатель, мыслитель и духовный реформатор, создавший религиозно-нравственное учение непротивления злу насилием. Его жизнеучение (он разработал именно «жизнеучение», а не философскую систему) оказалось затененным его же художественным творчеством. Оно известно чаще всего в своих конечных

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 131.

[2] Там же. Т. 25. С. 20.

моралистических выводах как толстовство, непротивленчество. Менее известны метафизические корни толстовского учения, его философское обоснование.

Духовный опыт и идеи Толстого приобретают особую злободневность в свете дискуссий о морали и ее месте в обществе, диалоге культур, конфликте цивилизаций и т. п. Кардинальный вопрос, который он исследует как мыслитель и которым мучается как человек, состоит в следующем: что могут значить и какой приобретают вид религия и нравственность для современного человека, если основой познания у него являются опыт и разум, а основой поведения — индивидуально ответственное действие.

Произведения, излагающие религиозно-нравственное учение Толстого, можно подразделить на четыре цикла: исповедальный — «Исповедь», «В чем моя вера?» и др.; теоретический — «Что такое религия и в чем сущность ее?», «Царство Божие внутри вас», «Закон насилия и закон любви» и др.; публицистический — «Не убий», «Не могу молчать» и др.; художественный — «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерова соната», «Воскресение», «Отец Сергий» и др. Философско-исторические взгляды мыслителя изложены в «Эпилоге» к роману «Война и мир», его эстетика — в цикле статей и прежде всего в трактате «Что такое искусство?».

1. Жизненные поиски

Л. Н. Толстой принадлежал к старинному русскому дворянскому роду, получил в наследство титул графа и большое поместье Ясная Поляна. Его сознательная жизнь подразделяется на две приблизительно равные половины, причем вторая является полным отрицанием первой.

Он получил хорошее домашнее образование, был воспитан в православной вере. Тем не менее в зрелый возраст Толстой, по его собственному признанию, вступил полным нигилистом — человеком, который ни во что не верит.

Поступив на юридический факультет Казанского университета, он ушел оттуда со второго курса. В 1851—1855 гг. Толстой служил офицером на Кавказе и в Крыму, принимал участие в боевых действиях, отличался храбростью. В своем имении он основал школу для крестьян, сам преподавал в ней, издавал педагогический журнал (1858—1863), в течение года был мировым посредником. Дважды предпринимал длительные путешествия по Европе. Основной для Толстого стала писательская деятельность. Уже первая автобиографическая повесть «Детство» (1852) и цикл рассказов об обороне Севастополя (1855) принесли ему известность в стране, после романов «Война и мир» (1863—1869) и «Анна Каренина» (1873—1877) он приобрел мировую славу. В 1862 г. женился на Софье Андреевне Берс, которая стала матерью тринадцати его детей, его помощником, биографом, издателем, а также оппонентом в религиозно-философских исканиях.

В середине 70-х гг. Толстой пережил глубокий духовный кризис, в результате которого пришел к выводу, что вся его предшествующая жизнь в своих нравственных основах была ложной. Его даже стала преследовать мысль о самоубийстве. Годы кризиса были также годами интенсивной интеллектуальной и душевной работы. Она включала в себя изучение мировых религий, философской классики, самостоятельные теоретические исследования о природе религии, нравственности, веры, систематическую критику догматического богословия, для чего он специально изучил древнееврейский и древнегреческий языки. Стремясь вновь обрести нравственную цельность, Толстой в течение года самым добросовестным образом вел жизнь прилежного христианина по критериям православной церкви — со всеми молитвами, постами и т. д. Результатом этого стало убеждение, что учение Христа было искажено церковью. На самом деле, считал Толстой, Иисус Христос — не Бог, а великий социальный реформатор, и суть его учения составляет заповедь непротивления злу силою. Вторую половину жизни Толстой посвятил тому, чтобы практиковать, обосновывать и исповедовать идеал ненасилия. Он делал это с такой настойчивостью, что его неортодоксальные взгляды были в 1901 г. осуждены русской православной церковью в специальном решении синода.

Причины, обусловившие столь резкую перемену жизненных устоев Толстого, не одно-

значны. Толстому была присуща устремленность к постижению тайны человека, а основным экспериментальным полем экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. Он представил один из самых полных в истории культуры отчетов об индивидуальной человеческой жизни. Чтобы жизненный выбор получил достойный статус, в глазах Толстого он должен был оправдаться перед разумом, пройти проверку на логическую прочность. При таком постоянном бодрствовании разума мало оставалось лазеек для обмана и самообмана, прикрывавших изначальную безнравственность, оскорбительную бесчеловечность так называемых цивилизованных форм жизни. В их разоблачении Толстой был беспощаден; хотя фронтальную атаку на них он повел лишь во второй период своей жизни, тем не менее социально-критический дух ему был свойствен всегда.

Духовный кризис Толстого начался с непроизвольных внутренних реакций, свидетельствовавших о неполадках в строе жизни. «Со мною, — пишет он, — стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?»[1] Это наваждение стало источником и предметом интенсивной мыслительной работы. Прежде всего требовало осмысления то обстоятельство, что отравление жизнью у Толстого произошло тогда, когда у него было все, что «считается совершенным счастьем», и он мог жить довольной добропорядочной жизнью, всеми почитаемый и любимый. Однако на собственном жизненном опыте он испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, и пришел к выводу, что они не приносят успокоения души. Именно эта полнота опыта, не оставлявшая иллюзий, будто что-то новое из земного ряда может придать жизни самодостаточный смысл, стала важной предпосылкой духовного переворота.

Фактором, ставшим толчком к внутреннему кризису Толстого, по всей видимости, явился 50-летний рубеж жизни. Толстой сам говорил, что он стал на новый путь в пятьдесят лет: «Я прожил на свете 55 лет... Пять лет тому назад я поверил в учение Христа»[2]. 50-летие — особый возраст в жизни каждого человека, предметное напоминание, что жизнь имеет конец. Проблема смерти волновала Толстого и раньше (рассказ «Три смерти» (1858). В 1860 г. его потрясла смерть в 37-летнем возрасте любимого старшего брата Николая («Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает»[3]). Толстой давно стал сомневаться в идеологии прогресса, задумываться над общим смыслом жизни, над связью жизни и смерти. Однако раньше это была боковая тема, теперь она стала основной; смерть стала непосредственно восприниматься как личная перспектива, как неизбежный конец. Встав перед необходимостью выяснить личное отношение к смерти (а для Толстого это означало выработать сознательное отношение к ней, которое позволило бы жить осмысленной жизнью с сознанием неизбежной смерти), Толстой обнаружил, что его жизнь, его ценности не выдерживают проверки смертью: «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?»[4] Эти слова Толстого из «Исповеди» раскрывают и природу, и непосредственный источник его духовного кризиса. Он ясно понял, что только такая жизнь может считаться осмысленной, которая способна утверждать себя перед лицом неизбежной смерти,

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1928—1958. Т. 23. С. 10.

[2] Там же. С. 304.

[3] Там же. С. 8.

[4] Там же. С. 13.

выдержать проверку вопросом: «Из чего же хлопотать, ради чего вообще жить, если все будет поглощено смертью?» И он поставил перед собой самую дерзновенную цель — найти то, что не подвластно смерти. Размышления Толстого о смысле человеческой жизни после 1878 г. были во многом подготовлены его философско-исторической концепцией.

2. Смысл истории

В понимании истории Толстой выступил против широко распространенного в XIX в. субъективистского взгляда, стремившегося объяснить исторические события волей участвовавших в них людей. Опираясь на идею независимости личности, ее свободы, такой подход исключал общезначимость, объективность как в самой истории, так и в ее интерпретации, превращал жизнь народов в арену сплошного произвола. «Если даже один человек из миллионов в тысячелетний период времени, — писал Толстой, — имел возможность поступать свободно, то есть так, как ему захотелось, то очевидно, что один свободный поступок этого человека, противный законам, уничтожает возможность существования каких бы то ни было законов для всего человечества». А с другой стороны, «если же есть хоть один закон, управляющий действиями людей, то не может быть свободной воли, ибо тогда воля людей должна подлежать этому закону»[1].

Толстой показывает ложность утверждения, о том, что движущей силой исторического развития является воля выдающихся личностей, выявляя его фактическую беспомощность в объяснении великих исторических событий, связанных с движением армий и народов в Европе в начале XIX в. Отвергая как несостоятельные аргументы, будто выдающиеся личности выделяются из основной массы лишь благодаря своим интеллектуальным и нравственным качествам, он более подробно останавливается на соображении, согласно которому источником их силы является власть.

Обычно власть, подчеркивает Толстой, понимается как перенесение совокупности воль больших масс людей на одно лицо, благодаря чему оно может отдавать обязательные к исполнению приказы и двигать человеческими массами, творя исторически значимые события. Однако возникает вопрос, при каких условиях воля больших масс людей переносится на одно лицо? Как выясняется, условие такого перенесения состоит в том, что это лицо должно выражать волю всех тех, от имени которых и над которыми оно предводительствует. Тем самым рассуждение оказывается в порочном кругу. Это означает, что ссылка на власть не отвечает на вопрос о так называемой историосозидающей силе выдающихся лиц. Не отрицая, что понимание власти как перенесения совокупности воль на отдельное лицо может иметь важное значение в пределах науки права, Толстой подчеркивает его совершенную неудовлетворительность при объяснении истории — революций, завоеваний, столкновений и т. п. Он предлагает свое — философско-историческое — определение власти.

Рассматривая отношение между волей лица, отдающего распоряжения, и исполнением этой воли другими людьми в исторически значимых масштабах, Толстой приходит к выводу, что это отношение никак не является отношением причины и следствия. Существующая между ними зависимость определяется тем, что властвующее лицо само участвует в событии и выполняет в нем совершенно особую роль. Для совершения совместных действий люди становятся в такие отношения между собой, когда чем прямее, непосредственнее они участвуют в самом действии, тем меньше они могут приказывать и тем больше они числом, и, наоборот, «чем меньше то прямое участие, которое они принимают в самом действии, тем они больше приказывают и тем число их меньше»[2]. Одни творят сами события, другие отдают распоряжения по поводу событий. Отношения между ними и составляют сущность власти. Известно, что в отдельном человеке наряду с реальными, часто глубоко упрятанными мотивами действий представлена еще определенная мотивировка, своего рода «идеология», призванная оправдать эти действия в своих глазах и глазах окружа-

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 323.

[2] Там же. С. 319.

ющих. Нечто подобное делают и большие человеческие объединения. В этом случае те, кто непосредственно не участвуют в совокупной деятельности, занимаются ее разъяснением, придумыванием различных предположений. Так называемые властвующие лица властвуют над событиями только в том особом смысле, что они олицетворяют их, берут на себя ответственность за них, снимая ее с тех, кто вызывает сами события. Получается, что не французская армия виновата в преступлениях войны 1812 г., а Наполеон. При таком понимании власть создает всего лишь видимость принятия решения за других. На самом деле ее действия заранее оплачены присвоением чужих добродетелей и в особенности чужих грехов. Основная ее функция — снять ответственность с массы непосредственных участников исторических событий за совершаемые ими преступления.

На самом деле исторические события имеют свою логику и инерцию, свои законы; они так же мало зависят от воли лиц, оказавшихся во главе этих событий, как движение стада — от животного, которое идет впереди. Но коль скоро событие произошло, то из многообразия предшествовавших ему предположений, указаний, объяснений и т. п. непременно найдутся такие, которые могут выглядеть как их субъективная причина, и оно может быть интерпретировано как осуществление воли (приказания) выдающегося лица, т. е. того, кто шел впереди. Иными словами, дело заключается не в воле этого лица, а в том, насколько высказанная им воля соответствовала некоему естественному ходу событий.

Ко времени Толстого среди историков, в том числе русских, сложилось убеждение, будто успехи французов были достигнуты решающим образом благодаря гениальности Наполеона, а успехи русских — вопреки «бездарности» Кутузова. В пику этим расхожим представлениям Толстой создает свои образы Наполеона и Кутузова, которые независимо от того, насколько они правдивы, весьма ценны в контексте его общего взгляда на историю. Наполеон Толстого — натура лживая, самоуверенно ограниченная, самовлюбленная, преступная. И если даже такой ничтожный человек мог стоять во главе народов в критический период их исторического возбуждения, руководил великими событиями, то это лишь означает, что сами события от него не зависели. Кутузов Толстого мудр той особой, высшей мудростью, которая состоит как раз в понимании того, что ход и исход исторических событий, во главе которых он оказался, совершенно не зависят от его воли. И вся его деятельность была направлена на то, чтобы не мешать совершиться тому, чему суждено было совершиться. Толстой не оспаривает ни бездеятельности Кутузова, ни того, что он постоянно противоречил сам себе, потакал придворным интригам и т. п. Но во всем этом он видит свидетельство того, что Кутузов понимал общенародный смысл происходящего события и старался не мешать ему своей мнимой активностью, направляя все свои силы на сбережение народа и армии. В Кутузове Толстому нравится как раз отсутствие лживой позы героя, «мнимо управляющего людьми».

Завершая свой философско-исторический анализ власти, а вместе с тем и критику воззрений, усматривавших причину исторических событий в воле выдающихся лиц, Толстой приходит к следующим двум выводам:

«1) Власть есть такое отношение известного лица к другим лицам, в котором лицо это тем менее принимает участие в действии, чем более оно выражает мнений, предположений и оправданий совершающегося совокупного действия.

2) Движение народов производит не власть, не умственная деятельность, даже не соединение того и другого, как то думали историки, но деятельность *всех* людей, принимающих участие в событии и соединяющихся всегда так, что те, которые принимают наибольшее прямое участие в событии, принимают на себя наименьшую ответственность; и наоборот»[1].

Основная ошибка субъективистского взгляда на историю состояла в том, что историческое событие истолковывалось как дело части вовлеченных в него людей, к тому же той части, которая менее других участвовала в самом событии. На самом деле в событии принимают участие все втянутые в него люди, и историческим оно становится постольку, поскольку является делом всей массы людей,

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 322.

образующих историю. Масштаб истории — жизнь народов и человечества. Историческое развитие, согласно Толстому, — это своего рода равнодействующая разнообразно направленных сил; оно складывается как результат взаимодействия всей практически бесконечной массы человеческих воль. Именно потому, что бесконечное количество сил влияют на историческое событие, никогда нельзя наперед предсказать его направление и никогда это направление не будет совпадать с направлением какой-то одной силы. Ход истории подчинен объективным законам потому, что он является массовым деянием, делом неисчерпаемой совокупности человеческих воль. «Для совершения того или другого действия люди складываются в известное соединение и участвуют все; и мы говорим... что это закон»[1]. В понимании Толстого законы истории предстают как законы сцепления воль больших человеческих масс, которые аналогичны законам взаимодействия физических тел, но отличаются от них тем, что люди обладают сознанием собственной свободы.

Вопрос о соотношении необходимости и свободы человеческих поступков в историческом развитии Толстой решает таким образом, что речь идет о двух разных аспектах одного и того же явления. «Глядя на человека, как на предмет наблюдения... мы находим общий закон необходимости, которому он подлежит так же, как и все существующее. Глядя же на него из себя, как на то, что мы сознаем, мы чувствуем себя свободными»[2].

Соотношение между свободой и необходимостью в действии является, по Толстому, обратно пропорциональным: «И всегда, чем более в каком бы то ни было действии мы видим свободы, тем менее необходимости; и чем более необходимости, тем менее свободы»[3]. Чем больше человек погружен в окружающий мир, тем больше его действия предстают как необходимые. И наоборот, если рассматривать человека изолированно, то его действия представляются свободными. Так, «действия человека, связанного семьей, службой, предприятиями, представляются несомненно менее свободными и более подлежащими необходимости, чем действия человека одинокого и уединенного»[4]. Чем больше промежуток времени между поступком и суждением о нем, тем меньше он кажется свободным. И, напротив, чем меньше этот промежуток, тем больше поступок представляется свободным. Современное восприятие события мы связываем с волей участвующих в нем людей. Но события отдаленные, как, например, крестовые походы или переселения народов, мы воспринимаем по преимуществу в их неизбежности. «Чем дальше назад мы переносим в историю предмет наблюдения, тем сомнительнее становится свобода людей, производивших события, и тем очевиднее закон необходимости»[5]. По этой причине, между прочим, исторические деяния современников осмысливаются часто в понятиях вины, преступления, в то время как к действиям какого-нибудь Александра Македонского или Аттилы эти понятия, как правило, не прилагаются. «Действия людей представляются нам тем более необходимыми и тем менее свободными, чем вернее мы связываем последствия с причинами»[6]. Недаром говорится: понять — значит простить.

Как бы ни менялась конкретная мера свободы и необходимости в восприятии поступка, тем не менее они представляют собой два совершенно обязательных его компонента. Представление о человеческом действии, которое без остатка было бы подчинено закону необходимости, так же невозможно, как и представление о действии, которое было бы сплошь, исключительно свободным.

Тот факт, что человек воспринимает свои действия как свободные, сознает себя свободным существом, не отменяет того факта, что они могут быть предметом объективного анализа. «Свобода человека отличается от всякой другой силы тем, что сила эта сознаваема человеком; но для разума она ничем не отличается от всякой другой силы»[7]. Отсюда предметом исторического рассмотрения становятся поступки людей, взятые в аспекте не их внутреннего осознания, а внешне необходи-

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 322.
[2] Там же. С. 323.
[3] Там же. С. 328.
[4] Там же. С. 329.
[5] Там же. С. 331.
[6] Там же. С. 332.
[7] Там же. С. 337.

мого проявления. Задача здесь состоит в том, чтобы «отыскивать законы, общие всем равным и неразрывно связанным между собою бесконечно-малым элементам свободы»[1]. Поступки человека, соотнесенные с его Я, выступают как свободные. Они же, включенные в общую жизнь человечества, предстают как объективные, предопределенные. Они свободны в личном значении и необходимы в историческом значении. Иначе говоря, чем менее деятельность индивида связана с деятельностью других людей, тем более она свободна и вменяема. И наоборот, чем более она связана с другими людьми, тем менее она свободна.

Развитая Толстым концепция философии истории особенно ценна тем, что, открывая перспективу объективного изучения жизни народов, она одновременно очерчивает пространство религиозных поисков и нравственно-ответственного существования. Место Бога оказывается по ту сторону законов, за пределами опытного и рационально аргументированного знания. Нравственно-ответственное существование совпадает с духовным ростом, самосовершенствованием личности.

3. Вера как сознание жизни

Стремясь выйти из глубокого духовного кризиса, Л. Н. Толстой задумался: а) в силу каких причин встает перед человеком вопрос о смысле жизни и б) в чем заключается его содержание. По первому пункту он пришел к заключению, что человек вопрошает о смысле жизни тогда, когда он сам живет бессмысленно, ведет неправильную жизнь. Неправильной, бессмысленной же жизнь оказывается тогда, когда человек прожигает ее — подходит к ней так, как если бы за ней ничего не было. По второму пункту Толстой сделал следующий вывод: поскольку жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, то вопрос о смысле жизни есть вопрос о таком ее содержании, которое не кончается вместе с самой жизнью. Когда человек спрашивает о смысле жизни, он спрашивает о том, что в ней есть бесконечного, бессмертного, вечного.

Философы, как, например, А. Шопенгауэр, говорившие о совершенной суетности, бессмысленности существования, в действительности не отвечали на вопрос, а только повторяли его. Вопрос требует выявить отношение конечного к бесконечному, смертного к бессмертному, а они утверждают, что жизнь конечна, все подвержено тлену и забвению. Смысл жизни не может заключаться в том, что уходит вместе со смертью человека. Он не может заключаться в жизни для себя, для других и даже для человечества, ибо все это не вечно. Вопрос о смысле жизни подводит к понятиям веры и Бога.

Согласно учению Толстого, вера есть сознание жизни. Она неотрывна от бытия человека. Совпадение веры и жизни является настолько полным, что можно сказать: если есть человеческая жизнь, значит, есть вера. Если же вера исчезает, то жизнь человека становится невозможной. «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил»[2].

Веры не существует вне дел, составляющих материю жизни, ее тело. Точно так же, как и дел не существует вне веры. Можно сказать так: человек верит в то, что он действительно делает. Предмет веры нельзя оторвать от самой веры. Его нельзя рассмотреть отдельно, нельзя вообще отнестись к нему каким-либо иным образом, помимо веры. Даже выражение «я верую», которым пользуется также и Толстой, в строгом смысле слова нельзя признать законным. Оно тавтологично, ибо само «я» определяется через веру. Вера есть то, что учреждает «я» как конкретную жизнь. Когда человек говорит «я верую», то это в высшей степени ответственное утверждение, и его истинность измерятся только его безусловной нравственно-обязывающей силой по отношению к тому, кто это говорит. В самом деле, как нам отличить «я верую» человека от его же «я думаю», «я желаю», «я предполагаю», «я надеюсь» и т. п.? Для этого, говорит Толстой, есть только один критерий: надо учитывать не столько те или иные его речи или те

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 338.

[2] Там же. Т. 23. С. 35.

или иные его поступки, сколько смысл, внутреннюю цельность его жизни.

Толстой исходит из понимания человека как нравственного существа. Согласно такому пониманию нельзя сказать, что такое человек, не ответив прежде на вопрос, в чем состоит его долг и предназначение. Поэтому первый и важнейший вопрос, который может и должен интересовать человека, есть вопрос о том, как жить, на что направить свой разум. Вера как раз и выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. «Оценка всех явлений жизни есть вера»[1]. Вера, по Толстому, тождественна благу (добру), но это такое благо (добро), которое позволяет подняться над противоположностью добра и зла. Когда он стал сближаться с людьми бедными, простыми, неучеными, с мужиками и странниками, его более всего поразило в них их благостно-мудрое отношение к жизни. «Эти люди, — свидетельствовал он, — принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а с спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все это — добро». Даже к смерти они приближаются «чаще же всего с радостью»[2]. Таким образом, вера утверждает саму жизнь как благо. Это значит, что она не оставляет места злу. Она его допускает только как отсутствие жизни, как смерть. Человеческая жизнь как зло, в форме зла невозможна, становясь злом, она уничтожает себя, перестает существовать. Или, как говорит Толстой, нельзя жить без веры.

Жизнь, лишенная веры, есть жизнь, потерявшая смысл. Это уже не жизнь в ее человеческом качестве. Она не может получить санкции разума и в разумной форме невозможна. Толстой считает, что утверждения о бессмысленности жизни не выдерживают критики ни с логической, ни с нравственной точки зрения. Он ставит вопрос следующим образом: откуда взялся сам разум, считающий жизнь бессмысленной, разве он сам не является фактом той самой жизни, которую признает бессмысленной? «Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни?»[3]. Разуму, утверждающему собственную неразумность, можно верить не больше, чем тому лжецу из старого парадокса, который утверждает, что он лжец. Рассмотренная в нравственном аспекте идея о бессмысленности жизни оказывается еще более фальшивой и двусмысленной. Признать жизнь бессмыслицей — значит признать ее злом, что и утверждали многие мыслители, начиная с премудрого Соломона. Но отсюда с необходимостью следует требование покончить со злом, и прежде всего покончить со злом в самом себе. Если бы мыслители действительно считали жизнь злом, суетной бессмыслицей, то они сами бы не жили, а следовательно, и не могли рассуждать о том, что жизнь есть зло. «Никто не мешает нам с Шопенгауэром, — пишет Толстой, — отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компанию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скучно и противно, так уйди»[4].

Вера как сознание жизни, ее смысл, как утверждение жизни в качестве блага, согласно Толстому, предшествует научно-философским суждениям о жизни; человеческое мышление сковано обручем веры, которая задает ему направление, ибо мыслить можно только во имя жизни, во имя блага. Он доказывает это положение как бы от противного, считая, что действия, направленные против жизни, не могут быть рационально аргументированны. (Отсюда резкое осуждение Толстым смертной казни.)

Вера как благо жизни является основанием и границей разума. Это вовсе не означает, что она противоразумна. Совсем напротив: она и есть то, что придает разумность разуму. «Разумные поступки всегда определяются верою»[5], т. е. идеалами личности. Толстой в этом отношении идет настолько далеко, что полагает, что только она и разумна. Разум для

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 406.
[2] Там же. С. 40.
[3] Там же. С. 29.
[4] Там же. С. 30.
[5] Там же. С. 445.

того прежде всего и существует, чтобы поддерживать веру или, что одно и то же, правильно распорядиться благом жизни. Если бы не вера, не вопрос о том, для чего и как жить, не необходимость отвечать на этот вопрос сообразно конкретным условиям в постоянно меняющемся мире, то оставалось бы непонятным, для чего вообще нужен разум. Правда, европейский разум, полагал Толстой, слишком увлекся истинами математическими, научными, писанием опер, комедий, геральдикой, римской историей, всем чем угодно, исключив из сферы своих интересов только учение о смысле жизни — «то, что у всех народов до нашего европейского общества всегда считалось самым важным»[1]. Но в этом, как считал Толстой, и заключена основная причина гибельности европейской цивилизации.

Взгляд на себя в перспективе бесконечности, говоря точнее, приведение собственной жизни в соответствие с ее назначением, вытекающим из включенности в бесконечную жизнь, Толстой называет религией. *«Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками»*[2]. Таким образом, разум, рассмотренный в его предельных основаниях как сила, соразмерная миру в целом, становится религией, и в этом качестве он становится основой веры как сознания жизни. Сама религия есть не что иное, как учение о жизни, которое находит конкретизацию в той или иной вере.

Хорошо известны слова И. Канта о том, что ему пришлось ограничить знание, чтобы открыть дорогу вере. Перефразируя это высказывание, можно было бы сказать, что Толстой ограничил веру, чтобы открыть дорогу знаниям. Вера, будучи сознанием жизни, являя себя только в терминах жизни, не имеет ничего общего с чудесами, пустыми упованиями, иллюзорными ожиданиями, абсурдными фантазиями и другими вербально-психологическими спекуляциями, которые не укладываются в рамки опыта и логики. Она вообще не может быть особым, интеллектуальным, психологическим или соматическим (телесным) состоянием человека. Она есть сам человек в его бытийной определенности.

Обосновывая свое понимание веры, Толстой выступает против деформаций этого понятия в опыте христианских церквей, прежде всего православной. Церковь извратила понятие веры тем, что оторвала ее от дел, от плоти жизни и превратила в некое особое дело — дело воскресных молитв и благотворительных актов. Нагорная проповедь оказалась подмененной символом веры[3]. Вера стала отождествляться с доверием к кому-то и к чему-то, интерпретироваться как некоторое внутреннее отношение к жизни, данное до самой жизни. Церковной верой человек снимает с себя ответственность за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Виновным оказывается Адам, совершивший грехопадение. Спасителем оказывается Иисус. Но только не я, не мои усилия, не мои добрые дела. Когда Иисуса просили укрепить веру каким-либо внешним образом, например чудом или обещанием награды, он отвечал, что сделать этого невозможно. Вера Иисуса воплощается в делах, которые заключают свою награду в себе и которые совершаются не ради будущих наград. Иисус многократно показывает, что вера неотрывна от дел и никто не может уверовать в его учение до того и без того, чтобы следовать ему. Нет у богатого юноши иного пути уверовать в Иисуса, кроме как продать свое имение и раздать все нищим.

В толстовской вере нет ничего мистического, кроме того, что она сама является пределом разума и в этом смысле может быть интерпретирована как нечто мистическое. Можно даже сформулировать такой парадокс: вера учит ничего не брать на веру, кроме са-

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 412.

[2] Там же. Т. 35. С. 163.

[3] По классификации Л. Н. Толстого, данной в работе «Что такое религия и в чем сущность ее?» (1901—1902), извращения веры основаны на трех положениях: 1) признается существование особых людей, являющихся посредниками между людьми и Богом или богами; 2) признаются чудеса, призванные подтвердить истинность того, что говорят посредники; 3) признаются известные слова как выражающие волю Бога и являющиеся святыми (см. там же. С. 167).

мой веры. Но и саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью. В таком ходе мысли Толстого нет никакого противоречия. В самом деле: если вера есть предел разума, то разум не может не подводить к вере. Вот как понимал Толстой своеобразие знания веры: «Я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»[1].

На основной вопрос религии и веры: «Для чего жить» — может быть три ответа: а) для себя; б) для других; в) для того, кто является началом жизни, — Бога. К этим типовым решениям могут быть сведены все многообразные учения о жизни. Исторически существовавшие религии говорили человеку одно из трех: «мир существует для тебя, и потому бери от этой жизни все, что ты можешь взять от нее; или: ты член любимого Богом народа, служи этому народу, исполняй все то, что предписал, и ты получишь вместе со своим народом наибольшее доступное тебе благо; или: ты орудие высшей воли, пославшей тебя в мир для исполнения предназначенного тебе дела, познай эту волю и исполняй ее, и ты сделаешь для себя лучшее, что можешь сделать»[2].

Бог, по Толстому, есть последняя, высшая точка, до которой может дойти разум и где кончаются его полномочия. О самом же Боге разум не может и не вправе делать никаких содержательных утверждений. Говорить о Боге что-то определенное — все равно что спрашивать, является ли бесконечное число четным или нечетным. Правила познающего разума позволяют нам сказать о Боге только то, что он является духом, поскольку под духом понимается все противоположное вещественному, чувственно воспринимаемому и положительно познаваемому миру, находящееся по ту сторону пространства и времени. «Бог не вещество, а дух. Это вытекает из понятия Бога»[3].

Ко всем этим аргументам, призванным рационализировать понятие Бога, которыми пользуется Толстой и которые были известны и до него, он прибавляет еще один, правда, весьма сомнительный. Он говорит, что человек не только не может знать, что такое Бог, но ему по этой причине не надо и хотеть этого. Зачем вообще человеку волноваться о том, что и как сказал и сделал Бог. Пусть он волнуется о том, что и как говорить и делать ему самому. «Если бы я видел даже, — пишет Толстой, — что все, что мне говорит богословие, разумно, ясно и доказано, я бы и тогда не интересовался этим. Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо делать свое»[4].

Бог обретает реальность в вере, в сознании жизни, в разумности жизни. Признание существования Бога, по мнению Толстого, не налагает на познающий разум никаких обязательств, кроме одного — сознания того, что в его основе находится Бог и что направленность разума задается верой. Иначе говоря, отношение к Богу приобретает предметность только в учении о жизни, в нравственном наполнении жизни. Один из основных упреков Толстого в адрес церкви состоит в том, что на место решающего для человека вопроса, связанного с существованием Бога, — как мне жить? — церковь подставила другой вопрос — отчего я живу плохо? Она тем самым осуществила подмену и, вместо того чтобы выводить познание из нравственности, пытается вывести нравственность из познания.

Между тем Бог познается только жизнью. Что значит познать Бога жизнью, жить по вере? На этот вопрос, по Толстому, дает ответ учение Иисуса из Назарета, которого он рассматривает как реформатора, учителя человечества, отвергая утверждения о том, что он является Богом. Свою позицию по данному вопросу Толстой формулирует предельно кратко: «Кто верит в Бога, для того Христос не может быть Бог»[5].

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 57.
[2] Там же. С. 39.
[3] Там же. С. 90.
[4] Там же. С. 159.
[5] Там же. С. 174.

4. Ненасилие, непротивление злу как истина любви

Жить по вере (а это то же самое, что жить нравственно, разумно) означает жить с ориентацией на Бога как начало жизни. Не как я хочу, а как ты хочешь — такова, согласно Толстому, общая формула отношения человека к Богу, которая является одновременно формулой любви. Ничего иного любовь не означает, кроме того, что я ставлю себя на службу другому, считая его волю и благо выше своих собственных. Отношение к Богу и есть любовь в чистом виде, ибо здесь нет ничего, кроме упреждающего доверия, выраженного в готовности следовать его воле. Любовь как одна из главнейших добродетелей, необходимое условие и выражение нравственного смысла жизни признается во всех религиях древности. Но только Иисус Христос, считал Толстой, возвысил любовь до уровня основополагающего принципа, говоря точнее, до уровня закона, не знающего никаких исключений.

С точки зрения Толстого, у нас есть лишь одна возможность обнаружить любовь к Богу и послушание ему — это отказаться действовать так, как если бы мы сами были боги, отказаться утверждать свою волю в вопросах, которые являются компетенцией Бога, — в вопросах жизни и смерти.

Любовь к Богу, выраженная в негативной форме, как ограничение деятельности, есть ненасилие. Согласно бесхитростному определению Толстого, совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие»[1]. Нетрудно заметить, что формула насилия является полной противоположностью формулы любви. Отсюда и следует, что, отказываясь от насилия, мы обнаруживаем любовь в той единственной форме, которая доступна человеку.

Ненасилие в точном смысле слова как отказ от насилия означает, что человек не берется быть судьей другим людям, ибо это прерогатива Бога. Здесь надо оговориться: речь идет не о том, чтобы вообще отказываться от оценки (суда) действий других людей, а о том, чтобы не оценивать (не судить) людей как людей, чтобы не покушаться на их свободу, нравственное достоинство — на само их право самим определять свою жизнь. Тем самым человек относится к другим людям, как к братьям. Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат, взяв на себя функцию верховного судьи.

Религия, поскольку она рассматривает жизнь человека в перспективе бесконечности, признает равенство людей по этому абстрактному критерию. Отношение к бесконечному для всех является одинаковым, так как все одинаково бренны, ничтожны. Люди равны перед тем, что они считают богом. И здесь не имеет значения, что считается таковым, — молния, умерший герой, живой царь, неопределимое начало жизни. Поэтому признание равенства людей (в христианском варианте их братства, когда люди рассматриваются как дети Бога), является важным религиозно-нравственным императивом. Всем религиям, полагал Толстой, свойственно правило (золотое правило нравственности), требующее поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобой; ненасилие является лишь следствием из него, хотя и основным.

Придя к выводу о ненасилии как истине любви, Толстой со всей решительностью ополчается на государственное насилие. Как бы ни оценивать религиозный анархизм Толстого, ему нельзя отказать в последовательности. Ненасилие, продуманное до конца, предполагает в первую очередь отрицание государственного насилия, ибо здесь речь идет о чем-то большем, чем факты насилия, — о праве на насилие. Оправдать нельзя никакое насилие. Но если насилие разбойника можно хоть как-то понять, то насилие государственного деятеля нельзя даже понять, не говоря уже об оправдании, — оно много хуже, ибо претендует на законность, в том числе и имеющую нравственный характер. Разбойник с большой дороги, как правило, не выставляет свое душегубство напоказ, разбойник на троне гордится насилием, изображая его как благо, требование разума.

Таким образом, мы видим, что все основные положения толстовского учения о ненасилии получены сугубо аналитически — путем логического расчленения понятия Бога как

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 28. С. 190.

абсолютного, бессмертного начала жизни. Толстой считает, что насилие нельзя обосновать в рамках христианского сознания, признающего, что люди являются братьями, что у них один отец — Бог. Если мы приняли тезис о том, что человек человеку — брат, что люди равны в их нравственном достоинстве, то уже не эмоциональные, моральные или какие-либо иные соображения, а одно лишь простое требование последовательности мысли требует категорического, абсолютного отказа от насилия.

Ненасилие как конечный вывод учения Толстого[1] возвращает нас к исходному положению о том, что жизнь есть благо. Утверждать непротивление злу — значит признавать изначальную благость в качестве нравственно обязывающего принципа, определяющего отношения к другим людям. Ненасилие является ответом на конфликтную ситуацию, при которой «одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот»[2]. И ответ этот состоит в том, что человеку не следует вести себя так, будто он знает, что такое зло. Подобные мысли Толстого вызывали возражения многих крупных мыслителей, его современников.

Отсечение от человеческих верований всего, что не поддается рациональной аргументации и не укладывается в рамки индивидуально-ответственного существования, позволяет, как считает Толстой, выделить в реально существующих религиях то общее содержание, которое разделяют все люди и является для всех них спасительным. Оно состоит в следующем: а) есть Бог как начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличивать или уменьшать; в) для его увеличения человек должен подавлять разрушительные страсти и руководствоваться любовью; г) практическим средством этого является золотое правило нравственности. В совокупности эти положения образуют то, что названо Толстым «истинной религией».

Л. Н. Толстой полагал, что различные потоки человеческих культур и цивилизаций сливаются воедино. Он пытался выявить в них общее религиозно-нравственное ядро, которое может выдержать проверку разумом и стать основой индивидуально-ответственной и осмысленной жизни.

---

[1] Толстой не употреблял слова «ненасилие» (оно вошло в русский язык позже, по-видимому, через посредство европейских языков, которые в свою очередь образовали соответствующие слова путем перевода санскритского понятия «ахинса», которым пользовались Ганди и его сторонники). Он говорил о непротивлении — непротивлении злу. Тем не менее мы считаем правомерным использование современного термина «ненасилие» при анализе учения Толстого, так как он под непротивлением понимал именно отказ от насилия, от этически мотивированного применения силы. Такое словоупотребление правомерно и даже желательно еще по одной причине. Термином «ненасилие» мы сегодня обозначаем тот сегмент общественной практики, те теории и движения, которые в существенной мере сложились под влиянием Толстого как продолжение и осуществление его религиозно-нравственного учения.

[2] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 28. С. 38.

ФИЛОСОФИЯ В ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ И УНИВЕРСИТЕТАХ В XIX — НАЧАЛЕ XX в. ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ

Ряд обстоятельств делает возможным рассмотрение духовно-академической и университетской философии как двух специфических сфер, в которых развивалась профессиональная философская мысль в России, равно как и двух видов философствования, существенно отличающихся друг от друга и в свою очередь отличающихся от так называемой неакадемической, «вольной» философии.

Если изобразить суть дела предельно схематично, перефразируя известную формулу, можно было бы сказать, что духовно-академическая философия — это в первую очередь и по преимуществу «служанка» религии, университетская философия — «служанка» системы образования и науки, а неакадемическая, «вольная» философия — «служанка» политики, идеалов, общества и личности, хотя каждая из этих сфер имеет определенные связи и с тем, что предопределяет другие сферы. Однако содержание духовно-академической и университетской философии, хотя оно и было под жестким идеологическим контролем, в гораздо меньшей степени пронизано ценностными установками, вытекающими из тех или иных политических и социальных идеалов; это в первую очередь направления профессиональной философии, по природе своей стремящейся к целостным концепциям, к системности и систематичности, тогда как философские представления приверженцев неакадемической («вольной») философии выступают в конечном счете как мировоззренческие основания определенных идейных течений, общественных движений и группировок.

Как духовно-академическая, так и университетская философия не является чем-то совершенно однородным, монолитным. Философские концепции, разрабатывавшиеся в духовных академиях, различались между собой по разным основаниям: и в зависимости от традиций, складывавшихся в тех или иных академических центрах (киевская школа отличалась, например, от московской), и по гносеологическим критериям (эмпирическая ориентация Ф. Ф. Сидонского отличалась от гегельянизированной метафизики Н. Г. Дебольского, трансцендентальный монизм В. Д. Кудрявцева-Платонова — от философской антропологии М. М. Тареева и т. д.).

Аналогично обстоит дело с университетской философией: в университетах были представлены и профессура с идеями, близкими к славянофильской философии, и философы, ориентировавшиеся в той или иной степени на классиков философии (Канта, Гегеля, Шеллинга и др.), и философы-позитивисты и т. д.

В противовес нигилистическим оценкам исторической значимости духовно-академической и университетской философии следует сказать, что, поскольку на протяжении всей истории философии в России, в том числе почти на протяжении всего XIX в., статус философии в российском обществе был невысоким, более того, философия подвергалась периодическим гонениям, а в 1850 г. ее преподавание в университетах было ограничено логикой и психологией, бесспорной является в целом огромная культурно-цивилизационная роль и духовно-академических, и университетских философов, хотя, разумеется, индивидуальное значение деятельности того или иного философа было далеко не одинаковым. Плоды деятельности некоторых духовно-академических и университетских профессоров были действительно ничтожны, но результаты деятельности других (например, новаторство М. И. Каринского в логике, «Философский лексикон» С. С. Гогоцкого и др.) имели большое значение для развития всей русской философской мысли. Творчество университетских профессоров было особенно продуктивным в сфере истории философии, логики и психологии. В качестве направления университетской философии следует также выделить философию права, которая в университетах преподавалась как отдельная дисциплина.

Глава I

Философия в духовных академиях

1. Феномен духовно-академического философствования

Русское духовно-академическое философствование представляет собой сложное и разветвленное культурно-историческое образование, развивавшееся в рамках православной конфессии и генетически восходившее к самым ранним этапам русской религиозно-философской культуры. Она нашла свое отражение в учебных курсах, преподававшихся в русских духовных академиях, сформированных на основе Устава духовных академий 1809 г., а также в философском творчестве преподавателей этих академий, прежде всего в философских статьях в богословских журналах, издававшихся при этих же академиях.

В начале XIX в. в России были сформированы четыре духовные академии — в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани. Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию, восходящую ко второй половине XVII в.

Во второй половине XVIII в. в духовно-академическую философию стали активно проникать идеи западноевропейского философствования. Так, философские курсы профессоров Киево-Могилянской академии Амвросия Дубневича и Георгия Щербицкого обратились к учению Декарта. Более значительную роль в философском образовании студентов Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий сыграла вольфианская философия. Книги Х. Вольфа и таких его последователей, как Ф. Баумейстер, переведенные на русский язык, стали учебными пособиями по философии почти до начала XIX в.

К началу XIX в. учебный процесс в обеих академиях пришел почти в полный упадок и был возрожден усилиями митрополита Платона в Москве и епископа Иннокентия в Киеве.

Являясь важной частью русской философии вообще, духовно-академическая философия заключает в себе ряд специфических особенностей, связанных, с одной стороны, с ее корпоративностью и конфессиональной принадлежностью, а с другой — с историческими особенностями ее формирования.

Первым основанием духовно-академического философствования можно считать христианизированный платонизм. Открытый интерес к философскому учению Платона на протяжении нескольких веков в определенной мере сдерживался официальным церковным осуждением. Так, в византийском памятнике XI в. «Синодик в неделю православия» философское учение Платона было предано церковной анафеме. Тем не менее интерес и внимание к платонизму, особенно в его христианизированной неоплатонической форме, не только не утрачивался, но постоянно возрастал и к началу XIX в. стал связываться с судьбой русского православия. В официальных церковных кругах сложилось устойчивое убеждение, что католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии. Поэтому возникла необходимость подыскать умеренное консервативное умонастроение, не нарушающее интересов православия. Таким умонастроением был признан платонизм, и изучение философии Платона было официально введено в философские курсы духовных академий и университетов.

Вторым основанием духовно-академического философствования было святоотческое наследие. Святоотческая литература сформировалась в исторический период так называемой патристики (II—VIII вв.) и была посвящена выработке христианской догматики. При этом принципы философского обоснования и логическая аргументация черпались из наследия античной мысли. Для русской философской культуры, которая не имела своей античности, патристика приобрела важное значение как почти единственный устойчивый источник знаний об античной философии. В русских духовных академиях осознавалось значение патристики, что нашло свое отражение в огромном числе публикаций святоотческих текстов в журналах, которые издавались при всех академиях («Православное обозрение»,

«Труды Киевской Духовной Академии», «Прибавления к творениям св. Отцов», «Богословский вестник», «Христианское чтение» и др.).

Третьим основанием духовно-академического философствования были различные течения западноевропейской философии. Официальное учреждение духовных академий совпало по времени с активным распространением философского учения Шеллинга, в 30—40-е гг. XIX в. наступил период влияния гегельянства, большим вниманием в духовно-академической среде пользовалась также философия Канта. Интерес к различным течениям и направлениям западноевропейской философии в среде духовно-академических философов и богословов проявлялся во включении тех или иных идей и проблем в структуру их собственного философствования.

Еще одной из характеристик духовно-академической философии является ее тесная взаимосвязь с университетской философией. Многие профессора российских университетов получили образование в духовных академиях — С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, М. М. Троицкий, М. И. Владиславлев и др.

Платонизм, святоотческое наследие, западноевропейская философия (в основном немецкая) предстают как основные источники русского духовно-академического философствования. Имея общие типологические основания, философская мысль, сформировавшаяся в русских духовных академиях, отличалась вместе с тем специфическими особенностями.

2. Санкт-Петербургская духовная академия

Первое официальное открытие духовной академии произошло в столице Российской империи на основании Устава 1809 г. Сначала философские дисциплины в академии преподавались по учебникам Бруккера, Винклера и Карпе — приверженцев лейбнице-вольфианской метафизики. Первым преподавателем философии был иеромонах Евгений (Казанцев). В 1810 г. были приглашены немецкие профессора И. Фесслер и И. фон Хорн. С 1814 г. философия преподавалась И. Я. Вертинским (1814—1826), Т. Ф. Никольским, И. М. Певницким, А. Красносельским (1826—1829), Д. С. Вершинским (1830—1835). Из слушателей академии вышли будущие наставники философских дисциплин в других духовных академиях. Тем самым академия стала своеобразным очагом русской духовной философии.

Первым оригинальным философом в академии был *Федор Федорович Сидонский* (1805—1873). Он закончил Тверскую семинарию и свое богословское образование дополнил самостоятельным изучением немецкой философии. В основном своем философском труде «Введение в науку философии» (1833) Сидонский усматривал задачу философского знания в том, чтобы обосновать «учебное (т. е. научное) решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность»[1].

Сидонский считал философию своеобразной эмпирической метафизикой и полагал необходимым выявить ее соотношение с «положительным» знанием, религией и наукой. В «Введении в науку философии» различались две направленности в философских исканиях: «выспренность» и «самостоятельность». Термин «выспренность» у Сидонского соотносим с немецким термином «трансцендентальность» и означал «отрешенность от предметного», «образ бытия всего сущего», «внутреннюю жизнь всего бытного», не постигаемого опытным познанием. «Самостоятельность» понималась как свобода от авторитета, так как встреча истинной философии с истинной религией должна быть естественно-свободной. «Именно живое боговедение как непреоборимое убеждение, как естественное стремление разумного чувства в человечестве дает верную опору философии»[2].

Вопрос о делении философии Сидонский решал в духе античных стоиков, считая ее состоящей из логики, физики и этики. При этом логика, в свою очередь, включает собственно логику (проблемы природы самого мышления), гносеологию (предметное значение знаний) и идеологию (высшие философские понятия).

---

[1] *Сидонский Ф. Ф.* Введение в науку философии. Спб., 1833. С. 24.

[2] Там же. С. 288.

Особое место в творчестве Сидонского занимала философская антропология. Он издал перевод книги Г. Шульце «Психологическая антропология» (1834). Философская антропология понималась им как своеобразная пропедевтика (подготовительная дисциплина) философии.

В 1835 г. Академия наук присуждает Сидонскому за «Введение в науку философии» Демидовскую премию. В этом же году он покидает академию. Дальнейшее его научное творчество было связано с университетом и другими научными сообществами. Петербургский университет удостоил его звания почетного доктора философии, он работал здесь на кафедре философии (1865—1873) и богословия (1873).

Преемником Сидонского на кафедре философии академии стал *Василий Николаевич Карпов* (1798—1867). Богословско-философское образование он получил сначала в Воронежской семинарии, затем в Киевской духовной академии. В 1833 г. Карпов был приглашен в академию в Петербурге и через несколько лет занял здесь кафедру философии. Помимо общего курса философии, он читал историю философии, логику, психологию и послекантовскую философию.

Карпов был приверженцем христианизированного платонизма, осуществил первый научный перевод всех диалогов Платона, считая платонизм наиболее близким к христианству философским учением. В его миросозерцании воедино слились платонизм и святоотческое наследие. Среди немецких философских влияний можно отметить сочинения В. Круга, К. Л. Рейнгольда и самого Канта. Последнему Карпов посвятил специальную работу «Философский рационализм новейшего времени» (1860).

В «Введении в философию» (1840) Карпов предпринял попытку построения системы так называемого философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из другого. Основанием философии является, по Карпову, сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно, как нечто реально существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует и к чему стремится. Таким образом, по мнению Карпова, в духе платонизма можно избежать односторонности в особой области метафизических исследований — психологии. Психологизм Карпова был связан с логицизмом онтологического характера (Систематическое изложение логики. Спб., 1856).

Большое влияние на Карпова, вероятно, оказало философское учение Г. С. Сковороды о трех мирах и двух натурах. Мир понимался им трояко: как чувственный, метафизический и абсолютный (абсолютное бытие). Соответственно и человек может входить в мир трояким образом: через внешние ощущения, через идеи, через духовное созерцание, связывающее его с Божеством. Лишь при наличии этой троякой гармонии в душе человека «все сложится в одну беспредельную космораму, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему»[1]. В основании системы философского синтетизма Карпова лежал «закон гармонического бытия вселенной». Показательно также совпадение мыслей Карпова и Сковороды о необходимости построения русской философии, которая, как правило, находилась в зависимости от условий народно-общественной жизни (православия и «единодержавия»). Общей задачей русской философии признается определение места, значения и отношений человека в мире, поскольку человек, сам в себе всегда одинаковый, в развитии охарактеризован Карповым как тип истинно русской жизни. Отсюда делался вывод, что высшей задачей философии является прояснение человеку его обязанностей по отношению к религии и отечеству. В своей академически-корпоративной среде Карпов всегда считался идеально настроенным «христианским философом».

В конце 40 — начале 50-х гг. произошли программные изменения в преподавании философских наук. В академии к преподаванию систематических философских курсов общего характера были добавлены более частные курсы по логике, опытной психологии, нравственной философии. Последние годы жизни

---

[1] *Карпов В. Н.* Введение в философию. Спб., 1840. С. 183.

Карпов сосредоточился на преподавании логики, психологии и истории философии. В 1843—1853 гг. курс систематической философии читался уже А. А. Фишером, затем И. А. Чистовичем, А. Е. Светилиным.

В 1869 г. состоялось преобразование духовно-учебных заведений России на основании нового Устава. В учебный процесс помимо логики и психологии были введены педагогика и метафизика.

Первым преподавателем кафедры метафизики стал *Михаил Иванович Каринский* (1840—1917). Образование он получил в духовном училище, семинарии и Московской духовной академии. В 1869 г. был приглашен в Петербург, а в 1871—1872 гг. был отправлен в научную командировку в Германию, где слушал лекции Р. Г. Лотце по логике. По возвращении Каринский опубликовал книгу «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873). Анализ состояния метафизики в Германии начинался с раздела «Кантова «Критика чистого разума» в ее отношении к последнему периоду германской философии». Автор исходил из того, что философское учение Канта является тем исходным пунктом, из которого можно «выследить» развитие всех последующих философских направлений и уяснить их смысл и значение. Оригинальность Каринского как историка философии выразилась в выделении трех направлений: 1) «фихте-гегелевского направления» с включением в него шеллингианства, философских систем Тренделенбурга, Лотце, Гербарта; 2) «шопенгауэровского направления» с включением в него Э. фон Гартмана и 3) критической философии. Первые два из этих направлений, делал вывод Каринский, пытались найти путь к познанию истинной реальности, не отрицая результатов критической философии, предполагая их и опираясь на них; ни одно из мировоззрений, развивавшихся внутри этих направлений, не имеет надлежащей прочности[1]. Каринский был убежден, что и на почве критической философии нельзя построить основательного и прочного миросозерцания. Наиболее концентрированную форму критика философского учения Канта обрела в его работе «Об истинах самоочевидных» (1893). В последний период творчества Каринский занимался широким кругом историко-философских проблем.

Лекции по метафизике, логике, психологии в академии в 1882—1887 гг. читал *Николай Григорьевич Дебольский* (1842—1918). Он родился в семье богослова, магистра той же академии. Хотя у Дебольского сложилась репутация гегельянца, о чем свидетельствуют его работы «О диалектическом методе» (1872), «Логика Гегеля в ее историческом основании» (1912), а также перевод «Науки логики» Гегеля, его философские взгляды были в большей мере обращены к Канту. В своем основном труде «Философия феноменального формализма» (1892—1895) он проводил различие между божественным и абсолютным духом, который познает объекты в себе, и человеческим разумом, который приобщается лишь к формальной стороне абсолютного духа и обретает способность к постижению внешних явлений, т. е. к феноменальному познанию. Он полагал, что философия в зависимости от решения вопроса о познаваемости первопричины всего бывает или эмпирической, или метаэмпирической. В последнем случае, по Дебольскому, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Именно учение Канта, считал он, переместило центр тяжести философии из области вещей в область законов и форм их познания и поэтому воздерживалось от заключения о первопричине. Отсюда основную заслугу Канта Дебольский усматривал в решительном отказе от опытно-психологического пути в исследовании человеческого познания и выборе метафизического пути трансцендентальной дедукции, что, по его мнению, давало возможность для одновременного преодоления догматизма и эмпиризма.

3. Московская духовная академия

Московская духовная академия была создана в 1814 г., но исторически восходит ко времени образования Славяно-греко-латинской

[1] См.: *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. Спб., 1873. С. 323.

академии (1685). В 1985 г. она отметила свой трехсотлетний юбилей. Первым профессором философии в академии был выпускник Санкт-Петербургской академии В. И. Кутневич. На протяжении всего XIX в. философскую кафедру академии занимали лишь три профессора — Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский. Их творчеством была создана московская школа философского теизма, ставшая высшим достижением русского духовно-академического философствования.

Федор Александрович Голубинский (1797/1798—1854) родился в семье священника, окончил Костромскую семинарию, а затем Московскую духовную академию. Став профессором, в течение 36 лет преподавал целый комплекс философских дисциплин (введение в философию, метафизику, онтологию, гносеологию, космологию, умственное богословие, метафизическую и эмпирическую психологию, нравственную философию и историю философских систем). При жизни философ опубликовал всего две статьи. Его «Лекции по умозрительному богословию», «Умозрительная психология», «Лекции философии» (4 вып.) были опубликованы по студенческим записям уже после его смерти.

Голубинский создал философскую систему, которую называл учением о Бесконечном Существе. Его теоретическими источниками были платонизм, святоотческая традиция и сложный конгломерат западноевропейских философских, как рационалистических, так и мистических, воззрений. Под философией Голубинский понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию истины, а круг ее проблем как три особые области: исследование деятельности человека, бытия природы и деятельности Существа Высочайшего. «Философия есть система познаний, приобретенных разумом (intellectus) под управлением ума (rationis) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях... направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости божественной и человеку предназначенной»[1].

Рациональная в своей основе философия, по Голубинскому, нуждается и в сверхъестественном Откровении, которое в наиболее полном виде содержалось в учении учителей и отцов православной церкви. Но для того, чтобы человеку была понятна возможность Откровения и чтобы оно воспринималось им как истина, нужно особое состояние его личностного восприятия. Философская система Голубинского о Бесконечном Существе носила ярко выраженный онтологический характер, подчиняя себе как второстепенное все гносеологические и антропологические проблемы философской метафизики. Общую задачу метафизики мыслитель видел в том, чтобы, основываясь на идее бесконечного и применяя к ней данные внешнего и внутреннего опыта, систематизировать знания о свойствах Бесконечного Существа и об отношении к нему существ конечных. Метафизика разделялась Голубинским на онтологию, богословие, умозрительную психологию, или пневматологию, и космологию. Он считал, что душа, как и внешний мир, подлежит ограничению, с одной стороны, пространством и временем, а с другой — категориями и законами разума.

Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828—1891) родился в семье полкового священника, в 1852 г. окончил Московскую академию. После кончины Ф. А. Голубинского в 1854 г. он занимал кафедру метафизики, преподавал курсы введения в философию, гносеологии, рациональной теологии, космологии, рациональной психологии, нравственной философии, логики, истории древней философии.

Кудрявцев-Платонов, известный как систематизатор теистической философии, много и охотно писал, собрание его сочинений было издано в трех томах, а основные идеи философского учения получили название системы трансцендентального монизма. В основной своей работе «Начальные основания философии» главную задачу философии он усматривал «в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия». Согласно с требованием научно-философского метода, решение этой задачи возможно после предварительного исследования вопроса о познании, его возможности, достоверности и границах. «После такого исследования философия дол-

---

[1] *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. М., 1884. Вып. 1. С. 37.

жна перейти к учению о бытии... На основании требований разума и опыта мы должны признать существенное различие двух основных начал бытия: духа и материи, гармонически объединенных в высшей, существенно отличной от них первопричине бытия — Боге. Такое воззрение, которое мы назвали трансцендентальным монизмом, должно служить для нас основанием к разделению философского учения о бытии на три части: 1) учение о Боге (естественное богословие); 2) учение о мире физическом (космология) и 3) учение о мире духовном (рациональная психология)»[1]. Если содержанием философии выступает истина, которая являет собой общность идеальной и феноменальной сторон предмета, размышлял он, то саму философию можно определить как «науку об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, к их видимой связи и появлению в бытии феноменальном»[2].

Таким образом, философия понималась им прежде всего как метафизика, вместе с тем он видел в ней и особого рода «метанауку». В этой связи она представлялась ему наукой универсальной в том смысле, что она рассматривает бытие, как и познание, в их «общих и первоначальных основаниях» и является «объединяющей связью всех наук», показывающей «каждой свое место в целом организме науки» и служащей «нитью, связывающей каждое специальное исследование с общим строем научного знания данного времени»[3].

Алексей Иванович Введенский (1861—1913) был выпускником академии и преемником Кудрявцева-Платонова на кафедре метафизики и логики. В 1891 г. он изучал философию в университетах Германии и Франции. Считая себя учеником Голубинского и Кудрявцева-Платонова, он много усилий посвятил пропаганде их философского творчества. Общей целью своих философских и богословских воззрений он считал стремление к формулировке и пропаганде «живого христианско-теистического миросозерцания». Верность теистическим воззрениям своих учителей распространялась и на его историко-философские симпатии. Особенностью Введенского как историка философии был его интерес к понятию причинности, что нашло отражение в работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» (1901).

Представляет интерес анализ Введенским проблемы взаимоотношения времени и вечности. Чистая мысль, по его мнению, не нуждается во времени, так как она почти одновременно видит «оба конца идеи». Время является последовательным раздроблением бытия, оно относительно, отрицательно и исчезает в абсолютном бытии. Бог вне времени, так как он мыслит одновременно всякую мысль; природа же во времени, поскольку она только слово, дискурсивное развертывание мысли, содержащейся в бесконечной мысли. Введенский сравнивал мир с призмой, раздающей для нас ослепительно яркие лучи света, исходящего из области вневременно-идеального, идеально-совершенного и гармонически-прекрасного космоса. Поэтому и мир, и мировой процесс составляют историю человечества, измеряющуюся не годами и столетиями, но степенью приближения к высшим конечным целям. Формула объективного времени в изложении Введенского выглядит следующим образом: «время есть перспективно-символическая форма, в которой мы размещаем события и факты мировой истории, то растягивая, то сжимая их, соответственно их отношению к конечным целям истории»[4]. Таким образом, с точки зрения философа, время есть не что иное, как своеобразная форма мирового исторического процесса, раскрывающего в конечном счете как вечность, символ усилий, употребляемых человечеством для того, чтобы войти своим знанием, волею и чувством в область вечного.

Последним профессором академии и последним редактором академического журнала «Богословский вестник» был *Михаил Михайлович Тареев* (1867—1934). В духовно-академической среде Тареев заслужил репутацию «крайне левого». Его критики ставили ему в

---

[1] *Кудрявцев В.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1906. С. 147—148.

[2] *Кудрявцев. В.* Что такое философия? // Вера и разум, 1884. № 2. С. 90.

[3] *Кудрявцев В.* Нужна ли философия? // Вера и разум, 1884. № 8. С. 414.

[4] *Введенский А. И.* Время и вечность. Актовая речь. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 24.

упрек отказ от святоотческого предания и других традиций русского православного богословия в угоду «самому разнузданному протестантизму». Свое философское призвание Тареев характеризовал следующим образом: «Мы должны найти такую формулу, которая ничего не урезывала бы в христианстве, которая брала бы христианскую религию не в ее исторической условности, а в ее чисто евангельской абсолютности и которая ничего не урезывала бы в нашей культуре, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полноте и свободе ее естественных законов»[1].

В основе философских воззрений Тареева лежало дуалистическое представление о двух сферах жизни — духовной и природной. Наиболее полное воплощение эти сферы обрели в человеке, который трагически переживал свою сопричастность двоякому бытию. Философская антропология Тареева была обращена к личности исключительно христианина, а не просто человека вообще. Исходной точкой ее было утверждение, что духовная жизнь реальна только в христианстве. Культура в своем историческом бытии понималась Тареевым как сфера плоти, сфера «естества», совершенно «иноприродная» духу. Теория христианского познания строилась мыслителем из противопоставления «естества» и духовной жизни. При этом он отличал знание от ведения. Знание соотносилось им с наукой, оперировавшей понятием «объективность» в природе, а ведение — с освященным сознанием непосредственным переживанием действительности и характеризовалось большей частью как магическое, интуитивное знание. «Христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... К духовной истине нет пути, кроме диалектического»[2]. Исходя из подобного умонастроения, Тареев пришел к выводу о том, что христианская философия не является логической системой и не воздвигается усилиями чистого разума. Она есть мудрость, разум жизни, широкий комплекс понятий, охватывающих жизненный опыт.

Как богослов Тареев принадлежал к школе так называемого нового богословия, к которой относились такие мыслители, как И. Л. Янышев, о. Антоний Храповицкий, Сергий Страгородский, М. А. Олесницкий, А. Д. Беляев, С. А. Соллертинский.

4. Киевская духовная академия

Киевская духовная академия имела исторические корни, восходящие к Киево-Могилянской академии (коллегии). Киевская школа философского теизма сопоставима с Московской школой, но имела и свои особые отличия в философских ориентациях и стиле философствования.

Первым профессором философии в ней стал выпускник Санкт-Петербургской академии *Иван Михайлович Скворцов* (1795—1863). Философские симпатии Скворцова сложились еще во время академического образования — положительные к Лейбницу, Канту, Шеллингу и очень сдержанные к Фихте и Гегелю. Его курсовое сочинение «О составе человека» (1817) было написано в духе христианской антропологии и рассматривало человека-христианина в единой цельности его естественной, телесно-душевной и благодатно-духовной жизни. Историко-философские работы Скворцова многочисленны. Период сильного увлечения учениями Декарта, Лейбница, Вольфа сменился интересом к кантианству, которое он также воспринимал весьма критически.

Свое философствование Скворцов строил на анализе понятия истины, которая понималась им как воспринимаемая и познаваемая данность. В самом общем смысле непосредственное чувство истины трактовалось как вера в рамках первой формы познания, выступавшая основой всего умственного развития. Второй формой (или ступенью) познания считалось стремление «уразуметь» непосредственное содержание веры и возведение веры на «степень знания». Именно из этого стремления возникают наука и философия. Общую задачу философии Скворцов формулировал как необходимость анализа разумной природы человеческого духа и «открытие» в этой природе первоначальных и основных элемен-

---

[1] *Тареев М. М.* Основы христианства. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1910. С. 194.

[2] *Тареев М. М.* Философия жизни (1891—1916). Сергиев Посад, 1916. С. 85.

тов истины, которые еще надо очистить от посторонних примесей и изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин он назвал philosophia prïma (первой философией). Но истина в своем первоначальном статусе не может удовлетворить философствующий ум человека, и он начинает стремиться к полному и всестороннему познанию целости всех вещей, к полной и совершенной истине, что представляет собой philosophia secunda (вторую философию). В соответствии со своим философским теизмом Скворцов усматривал конечную цель философствующего духа в покое и мире, обретавшемся не на пути философии, а на пути свершений Духа Божия, который является источником всякой истинной мудрости и разума. Истинная философия, таким образом, рассматривалась как путеводительница ко Христу, как посредница между естественным человеческим разумом и христианством.

Преподавателем философии в 1836—1850 гг. был выпускник академии Петр Семенович Авсенев, в монашестве архимандрит *Феофан* (1810—1852). По уровню философского дарования Авсенева сравнивали с Ф. А. Голубинским, но онтологическим ориентациям последнего киевский философ предпочел психологические воззрения шеллингианцев (Каруса, Бурдаха, Шуберта). Под психологией Авсенев понимал науку, предмет, которой состоял в том, чтобы «изъяснять являющееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести человека в истинное самосознание». Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии «и как часть, свою жизнь получает от целого»[1]. Исходя из идей шеллингианства, Авсенев обратился к «истории души», в которой он выделял три раздела: видоизменения личности, безличные состояния и состояния полного развития. Авсенев почти ничего не писал. Исключение составляют «Записки по психологии архимандрита Феофана Авсенева», которые были опубликованы в юбилейном «Сборнике из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии» (Киев, 1869). История русской философии обязана Авсеневу тем, что его учениками были С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич.

Синтез духовно-академической и университетской философии в наиболее полной мере проявился в среде магистра академии. Такие ее выпускники, как И. Г. Михневич, О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, стали профессорами философии Решельевского лицея в Одессе, Киевского и Московского университетов.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813—1889), выпускник академии, становится в 1842 г. бакалавром философских наук, а для того, чтобы перейти в Киевский университет Св. Владимира, добивается светских ученых степеней кандидата, магистра и доктора философии, написав соответствующие исследования: «Критический взгляд на философию Канта» (1847), «О характере философии средних веков» (1849), «Обозрение системы философии Гегеля» (1860). Университетский курс лекций по истории философии был опубликован под названием «Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философиею XIX века и отношение той и другой к образованию» (1878—1884, вып. 1—3). Из курса лекций выросла другая его книга — «Введение в историю философии» (1871), где сказывалось влияние гегелевских идей. Общая задача философии определялась мыслителем как стремление к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. «История философии должна выражать в себе существенное свойство развития, отличающего внутреннюю жизнь сознательного существа. Как основание идеи развития, свойственного духу, в истории философии должна выражаться не только последовательность ее направлений, но и постепенное развитие полной системы знания и самопознания»[2]. Вершиной философской деятельности Гогоцкого стало издание «Философского лексикона» (1857—1873), который, по сути, был первой русской философской энциклопедией XIX в. Высказывая свое критическое отношение к «догматическому периоду» истории за-

---

[1] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 198—199.

[2] *Гогоцкий С. С.* Введение в историю философии. Киев, 1871. С. 8.

падноевропейской философии, к философским системам эмпиризма, материализма и спиритуализма, Гогоцкий постоянно декларировал свое теистическое миропонимание, стараясь по мере возможности не выходить из рамок ортодоксального православия. Его мысль постоянно устремлялась в направлении того созерцания мира, которое видело идею Бога во всесовершенном разуме, служившем вдохновляющим источником и для философских построений Шеллинга и Гегеля, продолживших и расширивших кантовское учение еще и в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире и глобальнее.

Представление о том, что Гогоцкий понимал под философией, можно извлечь из статьи «Философия» в его «Философском лексиконе». Чтобы составить понятие об этой науке, писал он, необходимо объяснить себе предмет ее исследований, выяснить, на какие основные вопросы распадается ее общая задача и каково ее отношение к другим отраслям знания, к образованию и жизни. «Но философия далеко не исчерпала бы своей задачи, если бы остановилась только на анализе мышления и оснований познания действительности. Она оставила бы без внимания очень важный вопрос о самом качестве, о содержании и характере как вещного мира и субъекта мыслящего и познающего, так и об их взаимном отношении и о том высшем начале, на основании которого и может получить прочный смысл их взаимное отношение. Эти вопросы — самые важные и как бы центральные; предыдущие служат только приготовлением к ним»[1].

Из философов, окончивших академию, наиболее известен *Памфил Данилович Юркевич* (1826—1874). В 1852 г. он получил степень бакалавра, с 1858 г. — звание экстраординарного профессора академии, в 1861 г. перешел на кафедру философии Московского университета. При изучении его сочинений бывает трудно провести грань между собственно философскими и богословскими рассуждениями. Так, одно из первых сочинений Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860) было написано по традиционной богословской схеме средневекового религиозно-философского трактата с подчеркнуто выраженной ориентацией на святоотческие образцы. Начиналась статья положениями из Священного Писания, затем шли ссылки на авторитет отцов и учителей церкви, и уже в завершение шли аргументы от разума, содержащие философско-антропологическую концепцию о сердце как фундаментальной непреходящей основе человека и его жизни (физической, нравственной и духовной).

Христианско-теологический идеализм Юркевича развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал «широкий эмпиризм», свободный от произвольных и предвзятых ограничений, включающий в себя и все истинно сверхрациональное, и все рациональное, так как и то и другое прежде всего существует в универсальном опыте человечества с такими же правами на признание, как и все видимое и осязаемое.

Центральное место в философском творчестве мыслителя занимала работа «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866). Философские учения Платона и Канта составили, по мнению Юркевича, фундамент общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии. Истина учения Канта об опыте вообще возможна только вследствие истины учения Платона о разуме.

Любое подлинное философствование, по Юркевичу, должно начинаться с понятия «идея», так как является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов философского трактата «Идея» (1859) была мысль о том, что философия как целостное миросозерцание становится делом всего человечества, а не одного человека, причем человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями, его духовная жизнь имеет особенность раскрыть свое содержание во всей полноте и целостности составных частей.

Обращенность к платонизму как к историко-философской традиции духовно-академического философствования вылилась у

[1] *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. Киев, 1879. Т. 4. С. 83.

Юркевича в разработку еще одной сквозной для русской философской мысли темы, которую можно было бы определить как «метафизику любви» и «философию сердца». Философское осмысление таких понятий, как «сердце» и «любовь», было непосредственно воспринято Юркевичем у Г. С. Сковороды. Свое воплощение эта тема нашла не только в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», но почти во всех его сочинениях. «Человек начинает свое развитие из движений сердца, — писал Юркевич в работе «Из науки о человеческом духе» (1860), посвященной критическому анализу сочинения Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», — которое везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществленного всеобщего счастия мир представляется ему как нечто достойное существовать»[1].

Сочинения Юркевича были малодоступны даже для публики, интересующейся философией. В целом влияние учения киевского философа сказалось в русской философской культуре опосредованно через его ученика Вл. С. Соловьева, что нашло отражение в культурно-историческом явлении конца XIX — начала XX в., которое получило название «русский религиозно-философский ренессанс».

5. Казанская духовная академия

Среди всех русских духовных академий Казанская академия была самой молодой и создана лишь в 1842 г. Первым профессором философии был ученик Ф. А. Голубинского И. А. Смирнов-Платонов. В дальнейшем преподавательский состав академии также формировался из магистров Московской академии — это были последовательно друг друга сменявшие Н. Соколов, А. И. Лилов, М. И. Митропольский, В. А. Снегирев, К. В. Мысовский, А. К. Волков.

[1] *Юркевич П. Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 181.

Характерной особенностью академии было особое внимание к кафедре гомилетики, занимавшейся вопросами проповеднической деятельности, так как пребывание в среде мусульманского обитания требовало от научных учебных заведений ориентации на миссионерство. Именно в этой связи Казанский университет и академия стали научными центрами российского востоковедения.

Одним из видных представителей духовного академического философствования в Казани был архимандрит *Гавриил* (Василий Николаевич Воскресенский) (1795—1868). Выпускник Московской академии, он был оставлен при ней в качестве бакалавра философии, но с принятием монашества переведен в Санкт-Петербургскую академию, затем был ректором Орловской и Могилевской семинарий, настоятелем казанского Зилантова монастыря, а в 1835—1859 гг. — профессором Казанского университета и находившейся при академии Казанской семинарии.

Особую известность архимандрит Гавриил получил как первый историк русской философии (История философии. Казань, 1839—1840. Ч. I—VI). Помимо этой фундаментальной для того времени работы он написал «Философию правды» (1843), «Основания опытной психологии» (1858). История философии понималась Гавриилом как «наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки, дабы путем учения достигнуть мудрости»[2]. Мыслитель был убежден в том, что чистые теории идеализма, оторванные от опыта, как и эмпирическое философствование обращены на ложные результаты. Истина возможна только при сочетании этих противоположных полюсов в высшем начале. Последняя часть «Истории философии» была посвящена русской философии, которая в своем основании содержит «рационализм, соображаемый с опытом», проверяемый Откровением, так как русский ум «покорился уму беспредельному». Делателями русской философии были, по мнению автора, греческое и русское духовенство. Благодаря святоотеческому

[2] *Гавриил, архимандрит.* История философии. Казань, 1839. Ч. 1. С. 3.

наследию русские «полюбили преимущественно» Платона, а латиняне же — «диалектические тонкости» Аристотеля и увлеклись схоластикой.

Выпускник Санкт-Петербургской академии архиепископ *Никанор* (Александр Иванович Бровкович) (1826—1890/1891) был ректором Казанской академии (1868—1872), читал курс основного богословия. Главным его философским трудом является «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875—1888. Т. 1—3). Под позитивной философией автор имел в виду такую философию, которая за истинное знание принимала только реальное, объективное знание. Какое же познание, по его мнению, было верным и истинным? Только такое, которое в своих основоположениях опиралось или непосредственно на опыт, или на логически верные, строго позитивные, индуктивно-дедуктивные выводы. «Таким образом, позитивное, реально-объективное знание как источником своим, так и критерием имеет опыт, наблюдение и свидетельство чувств, т. е. эмпирическое, чувственное»[1].

Философский трактат архиепископа Никанора был критической реакцией на засилье позитивистского и психологического стиля философствования. Но критика эта была в достаточной мере дифференцированной, так как автор стремился показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки и богословия. Центральной задачей, стоящей перед автором, было стремление объяснить, что «позитивным философским методом можно доказывать бытие как бессмертного человеческого духа, так и всесовершенного Духа Божественного». Особый интерес вызывает третий том, который имел подзаголовок «Критика на «Критику чистого разума» Канта». Немецкий мыслитель, по мнению автора, «приобрел себе наибольшую, хотя и печальную славу, хотя и мнимым ниспровержением доказательств бытия Божия, как и человеческого бессмертия»[2].

В целом критика Никанором философского учения Канта была тенденциозной, однако не лишенной тонких мыслей и глубоких замечаний. В плане преемственности идей в духовно-академической философии труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» можно считать развитием ряда теистических положений, высказанных П. Д. Юркевичем в таких работах, как «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии», «Язык физиологов и психологов». Общность философских установок обоих мыслителей проявилась также в их симпатии к идеям интроспективной (основанной на самонаблюдении) психологии.

Выпускником академии был религиозный философ *Виктор Иванович Несмелов* (1863—1937). Его диссертация «Догматическая система св. Григория Нисского» (1887) была написана в полном соответствии с традициями духовно-академического философствования с его обращенностью к святоотческому наследию. Получив за эту работу степень магистра богословия, Несмелов в 1888 г. стал профессором академии, проработав вплоть до ее закрытия в 1920 г. Строй философствования его первых сочинений был ориентирован на выработку рациональных оснований основных и первоначальных интуиций христианской веры. Это также было следование духовно-академическим традициям, представленным, например, в сочинениях Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева-Платонова и др. Антропологизм святоотческого наследия привел Несмелова к разработке предельно общих идей христианской антропологии, что нашло свое отражение в его основном труде «Науке о человеке» (1893—1905).

Основной темой философствования Несмелова стала проблема самоопределения человека в мире. С его точки зрения, начальный мир сознания может определяться в самом сознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий. Традиционный для духовно-академического философствования платонизм и связанные с ним христианизированные платонические установки о «телесном» и «духовном» в человеке наличествуют и в философской системе Несмелова, но развиваются в рамках его «нового» осмысления. В противоречивом

---

[1] *Никанор, епископ.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Спб., 1875. Т. 1. С. 1.

[2] Там же. 1888. Т. 3. С. 38—39.

единстве человек заключает в своей душе как «простые вещи мира», живущие по физическим и биологическим законам, так и «формы личности».

Человек, отмечал он, конечно, может жить в мире по каким угодно соображениям или даже без оных, по самому факту своего рождения, но это не достойно его разума и свободы. Он соотносится и имеет связи не только с зоолого-животным миром, ему свойственно особое назначение, осознание которого придает людям различную ценность. Многие видят свое назначение в общем человеческом благе и служении ему — это высокая ценность, но она имеет «торговый» характер, за нее человек или даже человечество покупают себе определенное благо жизни. С другой стороны, есть люди, которые усматривают свое назначение в развитии самих себя по идеалу человечности и имеют несомненную ценность в себе самих, «но только ценность эта может быть ценностью простого самообольщения, если только она вместе с человеком погибает во мраке могилы. Кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, тот может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, какая осуществляется им. Но только где же найти эту вечную цель в пределах времени и как можно бесконечно осуществлять ее в конечной жизни? Подумай об этом, человек, и, если только серьезно будешь думать об этом, ты будешь на пути к христианству»[1].

В рецензии на «Науку о человеке» (Русская мысль, 1909, № 9) Н. А. Бердяев охарактеризовал трактат как «опыт философского оправдания христианства», а самого Несмелова как самое крупное и яркое явление русской духовно-академической философии.

* * *

Завершая обзор русской духовно-академической философии, необходимо отметить, что в него не вошли авторы многих историко-философских исследований, не проявивших оригинального философствования, такие, как О. М. Новицкий, Н. П. Гиляров-Платонов и др.

Формально деятельность духовных академий в России прервалась в 1917 г., но по существу нашла свое продолжение в среде русских философов и богословов в эмиграции, особенно в работе Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, Православного богословского факультета Варшавского университета, Свято-Владимирской семинарии в США и др. Например, деканом Православного богословского института в Париже стал С. Н. Булгаков, который, по традиции русских духовных академий, возглавил одновременно и кафедру догматического богословия. К крупным мыслителям русского зарубежья принадлежали о. Г. Флоровский, автор фундаментального исследования «Пути русского богословия» и теории «святоотеческого синтеза», В. Н. Лосский с его интересом к «паламистскому синтезу». Очень близко к философствующему православию стояли историки средневековья Г. П. Федотов, Н. С. Арсеньев.

Глава II

Философия в российских университетах

1. Университетская философия в ее истории

Университетская философия (иногда употребляется термин «профессорская»)[2] — это философские учения, которые разрабатывались и преподавались в университетах и некоторых других высших светских учебных заведениях. Термин «университетская философия» в известной степени условен, он не обозначает какого-либо типа философских

[1] *Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. Антология. Спб., 1993. С. 227.

[2] Есть еще термин «школьная философия», которым характеризовались философские учения, преподаваемые во всех учебных заведениях, как светских, так и духовных (т. е. в гимназиях, лицеях, институтах, университетах, духовных семинариях и академиях).

построений, а объединяет те философские знания, которые преподавались в университетах, т. е. были как бы признаны официально, «санкционированы» существующей властью. «Академическая философия», т. е. философия, преподававшаяся в духовных академиях, носила более определенный характер, ибо она неизбежно должна была согласовываться с христианским вероучением и ни в коем случае не противоречить ему. Университетская же философия могла иметь самые разнообразные основания, что, однако, не исключало контроля за программами преподавания и содержанием лекционных курсов. Характерной чертой университетской философии является то, что это философия *профессиональная,* т. е. философия, которую разрабатывали и преподавали специалисты в области философских наук, философы по профессии.

В России университетская философия начала складываться с созданием в Петербурге университета при основанной Петром I Академии наук. Но этот университет не сложился в полной форме, философия здесь читалась нерегулярно, студентов было мало, профессура не готовила специальных философских курсов. Положение существенно изменилось с созданием Московского университета (1755), в котором наряду с профессорами-иностранцами (И. М. Шаден, И. Г. Шварц и др.) преподавали русские профессора (Н. Н. Поповский, Д. С. Аничков и др.).

Университетское образование начало развиваться особенно интенсивно после принятия университетского устава 1804 г., который ввел выборные начала в университетах и сделал возможным более широкое участие в преподавательской деятельности выпускников российских учебных заведений.

До середины XIX в. в России было шесть университетов: Московский — с 1755 г., Дерптский — с 1802 , Казанский — с 1804, Харьковский — с 1805, Санкт-Петербургский — с 1819, Киевский Святого Владимира — с 1834 г. Еще два университета просуществовали до подавления польского восстания 1830—1831 гг.: Виленский — с 1803 до 1832 г. и Александровский в Варшаве — с 1816 до 1831 г. До 1917 г. было открыто еще 5 университетов: Новороссийский в Одессе в 1865 г., русский Варшавский в 1869, Томский в 1888, Саратовский в 1909 и Ростовский в 1915 г. (на базе русского Варшавского). В 1916 г. в Перми было открыто отделение Петроградского университета, которое в 1917 г. было преобразовано в самостоятельный университет.

В XVIII — начале XIX в. самыми распространенными учебниками по философии были учебники вольфианцев Ф. Х. Баумейстера и И. Г. Винклера. Университетское и министерское руководство относилось с большой настороженностью к любым попыткам привнести в изложение философских проблем «дух новомодных учений» (даже в курсе истории философии). История университетского преподавания философии знает немало примеров сурового пресечения каких-либо отклонений от духа религиозного православного вероучения. Так, широко известен факт осуждения в 1769 г. диссертации преподавателя философии Московского университета Д. С. Аничкова за якобы несоответствие ее Священному Писанию. В 1795 г. был отстранен от должности и выслан из России профессор древней словесности И. Мельман, который нередко, «увлекаясь новою философиею, слишком свободно и неосторожно высказывал односторонние и ложные свои убеждения относительно предметов религиозных»[1]. В 1814 г. был отстранен от должности, а затем выслан за границу профессор философии Харьковского университета И. Шад якобы за пропаганду рационализма и нападки на христианство. В 1821 г. профессор Петербургского университета А. И. Галич был отстранен от преподавания за то, что в своих лекциях по истории философии «открытое дает предпочтение философии Шеллинга, противной учению Божественного откровения»[2]. Попечитель Московского учебного округа в 1835—1847 гг. граф С. Г. Строганов считал необходимым «всеми мерами противодействовать гегелиз-

---

[1] Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета за истекшее столетие. М., 1855. Ч. II. С. 46—47.

[2] С.-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. 1819—1919. Материалы по истории С.-Петербургского университета. Т. 1. 1819—1835. Пг., 1919. С. 196.

му и немецкой философии», потому что «она противоречит нашему богословию»[1].

Строжайший контроль за идейным содержанием лекций вовсе не означает, что университетская философия была профессионально несостоятельна. К преподаванию философии допускались лица, прошедшие хорошую подготовку и выдержавшие ряд специальных экзаменов. Высочайшим указом от 24 января 1803 г. были учреждены ученые степени кандидата, магистра и доктора, а к преподаванию допускались лишь лица, сдавшие магистерские экзамены[2]. Тех, кого оставляли на кафедре для подготовки к преподавательской деятельности, на 1—2 года посылали в командировку в западноевропейские университеты, обычно это были университеты Германии. Университетский устав 1884 г. отменил кандидатскую степень и упразднил должность штатного доцента, для получения которой требовалась степень магистра. Для замещения должности приват-доцента требовалось сдать магистерские экзамены и прочесть две пробные лекции. Степень доктора давалась после защиты опубликованной диссертации. Должность экстраординарного профессора мог получить только тот, кто имел степень магистра, а ординарным профессором мог стать только доктор наук. Сложная система служебных повышений в степенях и званиях, конечно, не исключала проникновения в профессорскую среду людей, профессионально непригодных к преподавательской деятельности. Но, как правило, в университетах работали люди одаренные и хорошо подготовленные.

Но философия, даже преподаваемая под строгим надзором попечителей учебных округов, все же внушала самодержавию тревогу как наука, подспудно стремящаяся все подвергнуть суду разума и способная посеять сомнения в истинности Божественного откровения. Конец «обольстительным мудрованиям философии» положил министр народного просвещения князь П. А. Ширинский-Шихматов, предложивший исключить из преподавания философии теорию познания, метафизику и историю философии, оставив только логику и психологию. В 1850 г. было опубликовано царское повеление об упразднении преподавания философии светскими профессорами в университетах и некоторых других высших учебных заведениях и о возложении чтения логики и опытной психологии на профессоров богословия и законоучителей, т. е. священников, преподававших Закон Божий, с утверждением учебных программ «по соглашению духовного православного ведомства с Министерством народного просвещения».

Возможность вернуть преподавание философии в университеты в более широком объеме появилась только после смерти Николая I. В конце 1861 г. стала функционировать кафедра философии в Московском университете, и П. Д. Юркевич приступил к чтению лекций по истории философии. В Киевском университете лекции по истории философии начал читать С. С. Гогоцкий.

После принятия университетского устава 1863 г. в учебные программы были включены не только история философии, логика и психология, но и другие разделы философского знания — гносеология, этика, эстетика и т. д. С 70-х гг. XIX в. преподавание философии приобретало все более разнообразный и творческий характер. Каждый университет расширял круг философских курсов в зависимости от наличия соответствующих специалистов. Кафедры вводили все новые разделы в общий курс философии и расширяли количество спецкурсов. С 1874 по 1885 г. М. И. Владиславлев впервые организовал при кафедре философии Петербургского университета философскую специализацию. С 1906 г. такая специализация была организована и в Московском университете, где для специализирующихся по философии читались отдельные курсы по истории древней философии, истории средневековой философии, истории новой философии, истории новейшей философии, спецкурсы по восточной философии и патристической философии, отдельные курсы по Платону, Аристотелю, Цицерону и Лукрецию, а кроме этого, такие курсы, как история философских взглядов на природу, очерки физической и духовной сторон явлений языка, история и философия религии, история политических учений, основы общей педагогики

---

[1] *Ашевский С.* Из истории Московского университета // Мир Божий, 1905. Апрель. С. 106.

[2] См.: Русская философия: Философия как специальность в России. Вып. 1. М., 1992. С. 32—33.

и история педагогических теорий, проводились семинары по докантовской, кантовской и послекантовской философии. Таким образом, выпускники кафедры получали знания в самых различных областях философии, а также знание четырех языков: греческого, латинского, немецкого и по выбору французского или английского.

Университетская философия в истинном своем значении, как система философских наук в виде теоретических исследований и в качестве учебных дисциплин, начинает, по существу, развиваться в России только в последней четверти XIX в., когда кафедры философии стали заполняться выпускниками университетов. Выпускники университетов, главным образом Московского и Петербургского, составили ядро той фаланги российских философов, труды которых обеспечили подъем философской культуры в России в начале XX в.

Университетская философия последней четверти XIX — начала XX в. представляет собой довольно пеструю картину сосуществования самых разнообразных философских направлений, за исключением разве что одного — философского материализма. Так, заведовать кафедрой философии Московского университета в 1861 г. был приглашен профессор Киевской духовной академии П. Д. Юркевич, один из крупнейших представителей киевской философско-богословской школы, противник материализма и позитивизма. Ему на смену пришел М. М. Троицкий, сторонник английского эмпиризма, скептически относившийся к метафизике немецкого идеализма. Отвергнутая Юркевичем за критику немецкого идеализма диссертация Троицкого была успешно защищена в Петербургском университете при поддержке Ф. Ф. Сидонского и М. И. Владиславлева, которые, отнюдь не являясь поклонниками позитивизма, рассматривали опыт как необходимую предпосылку философствования, а потому не были столь непримиримы в отношении позиции, опиравшейся на традиции эмпирической философии. Одновременно с Троицким на кафедру философии Московского университета в 1875 г. был зачислен и страстный противник позитивизма В. С. Соловьев, а в 1885 г. — Л. М. Лопатин, который был убежденным сторонником философской метафизики и всю свою продолжительную деятельность на кафедре (с 1885 до 1920 г.) посвятил доказательству необходимости и возможности умозрительной философии. В 1886—1899 гг. профессором кафедры философии Московского университета был Н. Я. Грот, эволюционировавший от позитивизма спенсеровского толка к признанию метафизической реальности, а в 1886—1905 гг. на кафедре работал С. Н. Трубецкой, называвший свою философскую концепцию «конкретным идеализмом» и тоже принадлежавший к сторонникам философской метафизики. С 1899 г. в должности приват-доцента на кафедре работал (с перерывом с 1904 по 1912 г., когда он преподавал в Казанском университете) В. Н. Ивановский, сторонник «научной философии» и эмпирических методов в психологии. Несмотря на, казалось бы, преобладание на кафедре философии Московского университета сторонников метафизики, в 1907 г. из Киева был приглашен Г. И. Челпанов, представитель эмпирического направления в психологии. Встав во главе кафедры, Челпанов пригласил из Киева своего ученика Г. Г. Шпета, который занимал вполне самостоятельную позицию, будучи одним из самых последовательных приверженцев феноменологической философии. Причем одновременно со Шпетом в 1910 г. на кафедру в должности приват-доцента был зачислен В. Ф. Эрн, философские взгляды которого довольно сильно отличались от взглядов не только Шпета, но и самого Челпанова, ибо его можно причислить к сторонникам неоплатонической традиции в философии.

Аналогичная ситуация, так сказать, «философского плюрализма» существовала и на других философских кафедрах российских университетов.

С 1866 г. кафедру философии Петербургского университета возглавил М. И. Владиславлев, склонявшийся к идеал-реализму. После защиты магистерской диссертации в 1888 г. заведующим кафедрой стал его ученик А. И. Введенский, который разделял позиции кантовского критицизма, отвергал возможность научной метафизики, хотя и допускал ее как продукт веры. А. И. Введенский практически был главой университетской философии в Петербурге вплоть до фактического разгона

кафедры философии в начале 20-х гг. Он довольно терпимо относился к отличавшимся от его собственных философским взглядам сотрудников кафедры, хотя и был достаточно ревнив к творческим достижениям своих учеников. Так, вплоть до своей отставки в 1913 г. он не продвигал на должность профессора Н. О. Лосского, пожалуй, одного из самых талантливых его учеников, хотя Лосский еще в 1907 г. защитил докторскую диссертацию, дававшую право на должность профессора, и не хотел уходить из университета, несмотря на заманчивые предложения. В 1880—1882 гг. на кафедре работал в качестве приват-доцента В. С. Соловьев, который был вынужден покинуть кафедру и вообще преподавательскую деятельность не из-за разногласий с заведующим кафедрой, а из-за выступления против смертной казни народовольцев, организовавших убийство Александра II. Наиболее последовательным учеником А. И. Введенского был И. И. Лапшин, оставленный на кафедре после окончания университета в 1893 г. и в 1913 г. сменивший Введенского на посту заведующего. С 1904 г. в должности приват-доцента работал на кафедре ученик А. И. Введенского известный логик С. И. Поварнин, один из разработчиков так называемой теоретической логики. В 1913—1914 гг. на кафедру были зачислены в качестве приват-доцентов такие, ставшие известными философы, как В. Э. Сеземан и С. И. Гессен. Перед самой революцией приват-доцентами кафедры стали С. А. Алексеев (Аскольдов) и Д. В. Болдырев, считавший себя учеником Н. О. Лосского.

Кафедры философии других университетов были не столь многочисленными, ибо историко-филологические факультеты этих университетов не имели специализации по философии и на кафедрах для подготовки к преподавательской деятельности оставляли только тех выпускников, которые должны были удовлетворить потребности в специалистах самих кафедр. Из всех кафедр имеет смысл выделить кафедру философии Казанского университета, которая отличалась преимущественным вниманием к логической проблематике.

В 1867 г. кафедру философии Казанского университета занял выпускник Киевской духовной академии М. М. Троицкий, только что вернувшийся из командировки в Германию, где готовился к защите магистерской диссертации. В 1869 г. он перебрался в Варшаву, где работал до перехода в Московский университет. На кафедре остался работать окончивший университет в 1868 г. Ф. А. Зеленогорский, который в 1878 г. перешел на работу в Харьковский университет. В 1870 г. окончил университет и в 1873 г. стал приват-доцентом (с 1881 г. — ординарным профессором) А. И. Смирнов, специализировавшийся по истории философии и читавший в университете годичный курс по философии Канта. Он был горячим сторонником развития математической логики, и не без его участия в 1888 г. впервые в стране астроном и математик П. С. Порецкий прочел курс математической логики. С 1896 по 1903 г. на кафедре работал выпускник Юрьевского университета Е. А. Бобров, который считал себя учеником профессора Юрьевского университета немецкого философа Г. Тейхмюллера. Собственную систему взглядов Е. А. Бобров называл «критическим индивидуализмом» и большое внимание уделял разработке онтологических проблем, он также много сделал для изучения развития философии в России. Более 20 лет проработал на кафедре А. Д. Гуляев, окончивший в 1899 г. историко-филологический факультет Казанского университета и оставленный на кафедре философии для подготовки к преподавательской деятельности. В 1902 г. он стал приват-доцентом (с 1909 г. — профессором) и читал курсы истории философии и традиционной логики, а в 1920 г. переехал в Баку. В 1906 г. окончил университет Н. А. Васильев, ставший основоположником идей многозначных и паранепротиворечивых логик. В 1910 г. он стал приват-доцентом, а с 1918 г. — профессором. Н. А. Васильев создал «воображаемую» логику, предвосхитив тем самым построение неклассической логики. В 1908 г. окончил университет и с 1912 г. стал преподавать историю материализма в древности А. О. Маковельский, в 1920 г. перебравшийся в Баку. В 1916—1918 гг. в университете читал историю философии профессор Казанской духовной академии М. Н. Ершов, а в 1920—1922 гг. после закрытия духовной академии преподавал философию в университете В. И. Несмелов.

Университетская философия того времени дала сравнительно немного оригинальных работ, посвященных вопросам теоретической философии. В количественном отношении преобладали труды университетских философов по логике, психологии и истории философии. Но это преобладание было обусловлено не каким-то субъективным их пристрастием к данной проблематике, а тем фактом, что в программы философского образования в университетах входили в первую очередь именно логика, психология и история философии. Вопросы онтологии, теоретической философии, философской антропологии разрабатывались в трудах университетских философов значительно реже именно потому, что в учебном процессе они занимали гораздо меньше времени. По мере того как развивалось преподавание философии, особенно в начале XX в., проблемы теоретической философии начинали занимать соответствующее место в учебном процессе и одновременно увеличивалось количество оригинальных исследований в этой области философского знания.

Университетская философия, т. е. философия, существовавшая в среде профессиональных философов, оказала большое влияние на подъем философской мысли в России начала XX в., ибо именно эта среда формировала людей, хорошо понимающих все нюансы философских проблем, заложила основу для создания многочисленных философских и религиозно-философских обществ, деятельность которых оказывала определенное влияние как на теоретическую разработку философских проблем, так и в особенности на умонастроение «образованных кругов». Достаточно вспомнить, что первое такое общество, а именно Психологическое общество при Московском университете, было создано по инициативе М. М. Троицкого в 1885 г., а по инициативе Н. Я. Грота оно стало с 1889 г. выпускать журнал «Вопросы философии и психологии», сделавшийся самым многотиражным влиятельным философским изданием в России. С 1897 г. начало действовать Философское общество при Петербургском университете, одним из организаторов которого был А. И. Введенский. Большое общественное значение имела деятельность студенческого Историко-филологического общества при Московском университете, действовавшего под председательством С. Н. Трубецкого в 1902—1903 гг. Университетские преподаватели участвовали в работе Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева в Москве в 1905—1917 гг., Религиозно-философского общества в Петербурге в 1907—1917 гг. и других общественных организаций, имевших просветительские цели.

2. Кантианство и неокантианство

Характерной особенностью философской культуры России второй половины XIX — начала XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв немецкого философа Отто Либмана «назад к Канту» был услышан довольно широким кругом русских мыслителей, в том числе и профессорами российских университетов.

Почти все направления русской философской мысли выразили свое отношение к кантианству. Среди профессоров Московского университета интерес к Канту проявили и позитивист М. М. Троицкий, и психолог-экспериментатор Г. И. Челпанов.

Ряд русских профессоров конца XIX — начала XX в., таких, как А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, историки русской философии относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь условно и с определенными оговорками. Необходимо учитывать тройной смысл термина «неокантианство». Во-первых, неокантианством можно называть философские учения, которые в XX в. обратились к философской системе немецкого мыслителя XVIII в. Во-вторых, неокантианством правомерно считать следование философским принципам одной из основных школ немецкого неокантианства (Баденской или Марбургской). Наконец, в-третьих, к нему можно отнести систематизацию и осмысление тем или иным мыслителем широкого круга положений кантовской философии, которые, однако, не входят органично в поле его собственных философских построений.

Как говорил профессор философии Московского университета Л. М. Лопатин в докладе на торжественном заседании Московского психологического общества, посвященном памяти Канта (28 декабря 1904 г.), «между всеми философами прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые»[1].

В отличие от шеллингианства и гегельянства, увлечение которыми в определенные исторические периоды превращалось в некую моду, кантовская философия никогда не воспринималась в России некритически, в качестве некоторой суммы догм и не подлежащей обсуждению веры. Наиболее активные пропагандисты кантианства в университетской среде (А. И. Введенский, Н. О. Лосский) были одновременно и наиболее последовательными его критиками.

С. Н. Булгаков, университетская деятельность которого началась в 1901 г. в Киеве и в 1906 г. продолжилась в Москве и в философском развитии которого Кант сыграл значительную роль, назвал его «истинным отцом идеализма, представляющего собою и наиболее разработанную и излюбленную ересь наших дней»[2].

Большой вклад в университетскую кантиану внес Н. Я. Грот. Им были написаны предисловие к работе Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (1889) и программная работа «Философия и ее задачи» (1904), которая также не обошлась без кантианских идей.

Изучение философии Канта в Казанском университете вылилось в такую интересную форму, как написание специального философского словаря к трем «Критикам» Канта, в котором была самым тщательным образом описана и аналитически охарактеризована почти вся терминология немецкого мыслителя. Эта работа принадлежала доценту К. Сотонину[3].

Последовательным кантианцем можно считать профессора Петербургского университета *Александра Ивановича Введенского* (1856—1925). Уже в его магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888) ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Кантовское учение о «вещи в себе» как материальной основе явлений Введенский дополнил учением Фихте о субъекте, из себя полагающим свой объект, не-Я. Все это в совокупности создает, считал он, условие возможности сознания. Без не-Я в сознании Я порождается пустота, между тем краеугольный камень критической философии состоит в том, что сознавание всегда заключалось в объективировании.

В своих более поздних работах «Логика как часть теории познания» (1909) и «Психология без всякой метафизики» (1914) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, настаивающий на непротиворечивости знания, что является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени он стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом, считая его дополнительным способом обоснования истинности философского учения Канта. Еще в магистерской диссертации Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за их пределы.

Критическая философия Введенского допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание (т. е. знание, основанное на опыте) и постижение посредством веры. В статье «О видах веры и ее отношении к знанию» он трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании»[4]. Это положение не вполне согласовы-

[1] *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 57.

[2] *Булгаков С. Н.* Трагедия философии // Соч. М., 1993. Т. 1. С. 334.

[3] *Сотонин К.* Словарь терминов Канта. Казань, 1913.

[4] *Введенский А. И.* Философские очерки. Прага, 1924. С. 209.

валось с духом философии критицизма, хотя и Кант оставлял для веры достаточно широкую сферу, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения критицизма, но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но ее не в состоянии обосновать никакая наука.

Кантианские взгляды Введенского оказали значительное влияние на его ученика *Ивана Ивановича Лапшина* (1870—1952). В качестве магистерской диссертации Лапшин представил исследование «Законы мышления и формы познания» (1906), содержащее кантианскую в своей основе теорию познания, и, защитив ее, получил одновременно степень магистра и доктора философии.

Лапшин не во всем был согласен со своим учителем и не увлекался метафизическими построениями. Общность с критической философией Канта проявлялась у него в основном в сфере гносеологических разработок. Общую схему познания он почти полностью перенял у Канта, считая, однако, что последний недостаточно выяснил вопрос об отношении законов, которым подчиняется мышление, к различным формам познания, проявляющимся в опыте.

«Очистив» гносеологию от мировоззренческой проблематики, Лапшин ставит задачу выяснения того, в каком отношении находятся законы мышления, категории и чувственное содержание опыта (ощущения). Основную заслугу Канта Лапшин усматривал в решительном преодолении метафизического дуализма природы и духа, поскольку он убедительно доказал, что законы познания являются законами мира, а поэтому и сам мир выступает перед человеком как представление и еще доопытно подчинен «логическим условиям представимости — категориям».

Достоинство кантианства Лапшин видел в выведении познавательной деятельности из трансцендентального единства апперцепции (т. е. из единства самого познающего субъекта, который с помощью категорий рассудка конструирует свои объекты), иными словами в сведении субъективности к логическому единству сознания.

Интерес к кантианской проблематике, столь высоко проявленный в его диссертации, в последующих работах Лапшина в значительной степени пошел на убыль, но в какой-то мере он проявился еще в работе Лапшина «Проблема «чужого я» в новейшей философии» (Спб., 1910), которая была развитием идей А. И. Введенского, высказанных в книге «О пределах и признаках одушевления» (Спб., 1892).

Идеи кантианства в Киевском и Московском университетах переосмысливал *Георгий Иванович Челпанов* (1862—1936). Будучи директором Психологического института, практикующим психологом-экспериментатором, он не считал себя кантианцем, и совокупность своих взглядов называл поначалу трансцендентальным реализмом, а впоследствии идеал-реализмом, тем не менее многие его работы свидетельствуют о глубокой приобщенности к кантианской проблематике: «Об априорных элементах познания» (1901), «Учение Канта об априорности» (1904), «Априоризм и эмпиризм» (1905) и др. В журнале «Мир Божий» (1901, № 36) Челпанов опубликовал большую статью «Философия Канта», в которой содержалось подробное изложение всех трех «Критик» Канта.

Докторская диссертация Челпанова называлась «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904). Самое интересное в Канте для Челпанова — это гносеология, которая вообще является «главным фактором решения общих задач». Его основы «эмпирической психологии» строятся главным образом не на опытных исследованиях, а на интерпретации последних в духе идей Декарта и Канта о параллелизме души и тела.

Необходимое основание любого познания он усматривал в создании априорных идей и элементов, которые объединяют в единое целое все ощущения и чувственные представления. Самое главное в опыте — это работа мысли, которая посредством самонаблюдения и рефлексии обнаруживает существующие в сознании человека априорные идеи как основу познавательной способности. Главные гно-

сеологические выводы Челпанова таковы: протяженность, неделимость, однородность, бесконечность и т. д. не могут восприниматься как видимые образы внешнего мира, они представляют собой априорные понятия, являющиеся необходимыми предпосылками познания.

Большое значение для характеристики философских взглядов Челпанова имеет его работа «Введение в философию». Значение кантовской философии и особенности взглядов ее последователей он характеризует следующим образом: «В эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие — только его теорию познания»[1].

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический акцент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности. Их «оправдание» заключено «преимущественно в области веры». Человек должен всегда иметь возможность уяснить свои общие цели, осознать принципы мирового начала и уметь ответить на столь непростые вопросы, как: что такое душа, что такое Бог и т. п.

Говоря о восприятии русскими мыслителями идей различных школ неокантианства, нельзя не отметить, что в немецких университетах Марбурга, Бадена, Гейдельберга, Фрейбурга обучалось много русских студентов. Особой популярностью пользовался Марбург, где философской кафедрой заведовал Г. Коген. Международный философский конгресс в Гейдельберге (1908) сблизил молодых русских философов с их неокантианскими коллегами. Результатом этих философских общений стала организация «Логоса» — международного журнала по философии культуры (1910—1914). В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. И. Введенского, В. И. Вернадского, И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова, П. Б. Струве, С. Л. Франка, А. А. Чупрова. Характерной особенностью русского издания журнала была не только последовательная пропаганда неокантианства, но и стремление на этой основе наметить будущие пути развития русской философской мысли.

Одним из ведущих авторов «Логоса» был *Борис Валентинович Яковенко* (1884—1949), среди многочисленных статей которого особенно выделялась статья «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще». «Критика чистого разума» Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в ней впервые было сознательно сформулировано то, что до этого высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистского характера, а с другой — от метафизического рационализма и эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также ограничить себя от других областей знания и сформулировать собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков, Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма»[2].

В своих философских ориентациях Яковенко особое предпочтение отдавал трансцендентальному идеализму Г. Когена, который, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит

[1] *Челпанов Г. И.* Введение в философию. М., 1912. С. 272.

[2] Логос. 1910. № 1. С. 252.

в себе многовековую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии, как Кант и Гегель.

Система неокантианских воззрений воплотилась в миросозерцании Яковенко в концепцию плюралистического трансцендентализма. Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности (т. е. того, что выходит за пределы чувственного опыта), он стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в присущих познанию границах; трансцендентного имманентизма как гносеологического стремления вообще к устранению трансцендентности. Сделав вывод об их несостоятельности, Яковенко высказал убеждение в том, что единственно верное решение этой проблемы возможно только в рамках трансцендентального плюрализма: «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентального Множественного или множественного Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм»[1].

Последователями баденского неокантианства в «Логосе» были С. И. Гессен и Ф. А. Степун. К университетской философии можно отнести лишь *Сергея Иосифовича Гессена* (1887—1950), который получил образование в университетах Гейдельберга и Фрейбурга под руководством В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Вернувшись в Россию, помимо работы в «Логосе», преподавал в Петербургском и Томском университетах.

Гессен выдвинул концепцию «метафизического мистицизма» как попытки преодоления метафизического разрыва между телеологией и причинностью. Неокантианство, представленное прежде всего взглядами Риккерта, он считал единственным способным обеспечить «свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии»[2].

Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению Гессена, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Отсюда, по Гессену, «мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики»[3]. При дальнейшем исследовании этих проблем он выделяет четыре типа иррациональных переживаний и четыре соответствующих им типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению Гессена, во времени с критикой философского учения Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, а с другой стороны, рационалистических элементов из мистики. Постоянно возрастающее «объединение» сферы объективного в философии совпадает, считал он, с усилением напряжения и удельного веса иррационального переживания.

Русские неокантианцы ориентировались в основном на ту или иную школу немецкого неокантианства, но их воззрения отличались оригинальностью и своеобразием. Например, *Федор Августович Степун* (1884—1965), от-

---

[1] Логос. 1912—1913. № 1—2. С. 182.

[2] Предисловие С. И. Гессена к кн.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. Спб., 1911. С. 28.

[3] Логос. 1910. № 1. С. 131.

талкиваясь от взглядов Баденской школы, сформулировал принципы философского учения, которое называл «философией абсолютного». Основной круг идей этого учения был изложен в статье «Жизнь и творчество», опубликованной в «Логосе». «Философия абсолютного» была построена на осмыслении достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дильтей. Величайшей заслугой Канта, по мнению Степуна, является узрение абсолютного не в образе оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального (присущего сознанию) элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача послекантовской философии должна была прежде всего определиться как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и переходящего начала материальности»[1]. Перед «философией абсолютного» Степун ставил задачи погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера.

В мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун писал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал. Это уже было начало смены философских ориентаций, выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства Степун объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей, как Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Мейстер Экхарт, Плотин и Рильке, отмечал он, «не только помогли мне освободиться от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией»[2].

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианца Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к самостоятельности, к выявлению в соответствии с особенностями национального философствования нравственно-онтологических основ жизни. При этом разнообразие форм русского неокантианства дополнялось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений его приверженцев.

Значительное влияние на взгляды русских неокантианцев оказало такое крупное культурно-идеологическое явление в России начала века, как «религиозно-философский ренессанс». Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентаций относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. В. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. И. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. А. Степуна. Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Яковенко. Философские интересы Гессена сместились в область философии права с отходом от неокантианского обоснования принципов философских и юридических воззрений. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910—1914 гг., но этапом, философски содержательным и важным, составившим одну из интересных страниц русского неокантианства начала XX в.

---

[1] Логос. 1913. № 3—4. С. 72—73.

[2] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. С. 150—151.

3. Позитивизм

Позитивизм — одно из наиболее влиятельных в России второй половины XIX — начала XX в. направлений европейской философской мысли. Он относительно быстро внедрился в духовную жизнь России почти сразу же после выхода в 40—50-х гг. сочинений его основателя — французского философа Огюста Конта.

Внимание русской интеллигенции привлекла программа учения, включавшая: борьбу с метафизикой, критику рационалистического тупика, в котором оказалась предшествующая философия (прежде всего гегельянство); требование ограничения исследований пределами точных наук; стремление к построению системы «позитивного», или «положительного», знания, состоящей из шести дисциплин: математики, астрономии, физики, химии, биологии и социологии; план «социальной реорганизации» общества на базе совершенствования социальных наук.

Позитивистская доктрина по-разному интерпретировалась ее последователями, поскольку основания для этого дал сам ее создатель. Система позитивной философии оказалась противоречивой, во многом эклектичной, в ней наличествовали взаимоисключающие положения, например утверждения о всесилии научных знаний, с одной стороны, и о том, что мы знаем только одни феномены, явления — с другой. Поэтому некоторые последователи французского философа обращали внимание на требование ограничить знание опытом и наблюдением, подчинить методы исторической науки методам естествознания и вместе с тем — на разносторонность охвата проблем, что, безусловно, имело значение для тех, кто был подготовлен к такому восприятию в ходе увлечения гегельянством. Для других были интересны моменты субъективизма в его взглядах, что также было близко теоретическим поискам русской интеллигенции XIX в., в первую очередь народникам. Русская общественная мысль определяла позитивизм в основном как «наше время, схваченное в вопросы», т. е. не как философское построение, а как постановку вопросов для философии, считая, что разработка самой философии — впереди. Отсюда вытекает «многоликость» позитивизма в России, где система Конта принималась со значительными коррективами. Так, создатель позитивизма защищал во взглядах на общество монизм, а большинство его русских последователей — плюрализм, поскольку придерживались теории множества причин, обусловливающих социальное развитие. Не были согласны они полностью и с предложенной им классификацией наук, поскольку она не учитывала политэкономию, статистику, психологию.

К числу общих установок позитивизма в России следует отнести отрицательную реакцию на безраздельное господство спекулятивного мышления, стремление перевести знание на более трезвую, реалистическую позицию. Поэтому столь велика была популярность идей позитивизма в среде интеллигенции. Он был явлением общественной жизни России второй половины XIX — начала XX в. в целом, а не только университетской среды. Хотя именно последняя, естественно-научные ее круги стали проводниками контизма, информация о котором поступала преимущественно из журналов, связанных с функционированием университетов («Вестник Европы», «Телескоп» и др.).

Для сторонников формировавшегося позитивизма важным был вопрос о том, какую дисциплину следует взять в качестве примера, своего рода парадигмы. Таким примером в 60—70-е гг. XIX в. стала биология. Не случайно первой разновидностью русского позитивизма стал органицизм. Сторонники данной точки зрения использовали понятие организма как функциональной системы для объяснения социальных процессов. Впервые она была выдвинута в качестве теории Г. Спенсером в работе «Основания социологии» (русский перевод — 1877 г.), в которой общество определялось как организм. Доказывал он свое утверждение следующим образом: 1) и обществу, и организму свойствен непрерывный рост; 2) с увеличением размеров у них наблюдается увеличение сложности строения. Наиболее видными представителями органической теории в университетской философии в России были *Александр Иванович Стронин* (1826—1889) и *Яков Александрович Новиков* (1850—1912). Заметим, что органицизм —

точка зрения раннего Новикова, впоследствии он перешел на позиции психологизма. Центром органицистов был журнал «Свет», позднее, с 1881 г., преобразованный в «Мысль». В журнале печатались и положительно комментировались переводы произведений Г. Спенсера, А. Шеффле, Р. Вормса и других западноевропейских позитивистов. Против органического направления выступили Б. А. Кистяковский, Н. М. Коркунов, М. М. Ковалевский и другие социологи и правоведы, считавшие, что для постижения особенностей общества использование только сравнительного метода недостаточно. Уподобление человеческого общества организму — результат поверхностного мышления, который может только вредить успехам социологии.

Значительную роль в распространении органицизма, а потом и в борьбе с ним сыграл редактор журнала «Свет», а затем «Мысль» — *Леонид Егорович Оболенский* (1845—1906). В 70-е гг. он во многом придерживался органической теории, о чем свидетельствуют его статьи «Организм и общество» (1878) и «Организм и органическая теория» (1879), где обосновывался тезис о том, что нет существенных различий между организмом и обществом. Впоследствии (80—90-е гг.) он выступил с критикой взглядов Спенсера, пытаясь создать систему, близкую к позициям эмпириокритицизма.

В конце 70—80-х гг. XIX в. позитивизм стал проникать в психологию, формировалась экспериментальная, опытная психология. Именно в ней видели многие позитивисты высший ярус интеллектуальной деятельности человека. Отсюда психологизм в логике, теории познания, социальной философии.

В этом плане представляют интерес взгляды *Матвея Михайловича Троицкого* (1835—1899), профессора философии сначала Казанского, затем — Варшавского, а впоследствии Московского университета, внесшего значительный вклад в дело восстановления преподавания философии в университетах после его длительного запрета. Приобрела известность его докторская диссертация «Немецкая психология в текущем столетии» (1867), которую дополнили последующие сочинения «Наука о духе» (1882) и «Учебник логики» (1885—1888). Он был основателем, первым председателем и почетным членом Московского психологического общества (1885).

Троицкий стремился разработать философскую теорию, сочетающую феноменалистический эмпиризм со строго реалистическим пониманием действительности. Наиболее близкую к ней позицию он усматривал в английском позитивизме, прежде всего у Дж. С. Милля, Г. Спенсера. По его мнению, они дали пример аналитической постановки вопросов с точки зрения психологии, являющейся всеобщей основой знания о человеке и социальной жизни. В своих трудах он ориентировался на ассоциативную психологию, считая необходимым перестроить ее с учетом данных антропологии и физиологии. Благодаря этому ассоциативное понимание психики у него подчас становится синонимом материалистического. Так, анализируя психическое на ассоциативно-сравнительной основе в виде «рядов психических явлений», он выдвигал требование выявления «действий психики» как активных и реактивных (внешне обусловленных) «психических отношений». В изложении своей теории Троицкий не всегда последователен, иногда противоречив, некоторые вопросы излагаются им фрагментарно. Он считал себя своего рода первопроходцем в области гносеологии и методологии науки. Его заслуга — в пропаганде экспериментальной психологии, в критике спекулятивности (умозрительности) метафизики немецкой классической философии.

Его современник профессор *Николай Яковлевич Грот* (1852—1899) сменил Троицкого на посту председателя Московского психологического общества (в 1887), являлся одним из организаторов и первым редактором журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889).

Для его магистерской диссертации «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (1879—1880) характерна физиологическая трактовка явлений психического мира. Чувствования — это перемены, происходящие в организме под влиянием взаимодействия с окружающей средой. Теми же идеями насыщена и докторская диссертация «К реформе логики» (1882). Логика определялась им как теоретическая наука о познании, а познавательная деятельность — как совокуп-

ность «психических оборотов». Философия в качестве самостоятельной науки отрицалась. В области этики он отстаивал утилитарный взгляд на нравственность: отвергал оптимизм и пессимизм как метафизические проблемы, но допускал их в качестве практических ориентаций.

Начало второго периода духовной эволюции Грота связано с его пребыванием в Одессе, где он был профессором Новороссийского университета (1885—1886). Перемена в его взглядах нашла отражение в трудах «Джордано Бруно и пантеизм» (1885) и «О душе в связи с современными учениями о силе» (1886), для которых характерно стремление «подпитать» позитивизм идеями Платона и Дж. Бруно. Основой философии он считал метафизику, базирующуюся на анализе состояний познающего субъекта при помощи метода «субъективной индукции». Свою философскую позицию Грот назвал монодуализмом, противопоставляя ее идеалистическому и материалистическому монизму как крайностям, являющимся «плодом поверхностной философии». Его концепция, по сути, была плюралистической, основанной на признании двух или более субстанциальных начал, объединяемых на «нейтральной» основе. Центральной темой метафизики Грота становится анализ идеи силы. Чаще всего под этим термином понималась «высшая вселенская мировая воля». В этот период Грот отстаивал принцип свободы воли, о чем свидетельствуют исследования понятий «божественная воля», «вселенская мировая воля» и «личная воля человека». Указанные взгляды Грот изложил в работах «Основания нравственного долга» (1892) и «Устои нравственной деятельности» (1895), в которых пытался «привить воззрения А. Шопенгауэра на русской почве». Стремясь создать концепцию воли на основе самонаблюдения, Грот предпринял попытку реформировать психологию, о чем свидетельствуют сочинения «Жизненные задачи психологии» (1890), «Понятие души и психической жизни в психологии» (1897) и др. Во второй половине 90-х гг. влияние на Грота философии Шопенгауэра ослабевает, усиливается тенденция соединить понятие «мировой воли» с «психологической энергетикой». Термин «сила» теперь означает энергию и связан с попытками объяснить развитие человечества с помощью закона сохранения и превращения энергии. Здесь нашли своеобразное преломление идеи немецкого химика В. Оствальда. Принцип субстанциальности сменился принципом актуальности. Эти идеи содержатся в одном из последних его трудов — «Критика понятия прогресса» (1898). Прогресс определялся Гротом как увеличение нравственной ценности жизни во Вселенной, происходящее от роста в ней сознания и самосознания, который зависит от «превращения мировых энергий из низших форм в высшие через экономизацию и накопление».

В трудах Грота второй половины 80—90-х гг. проступает такая особенность русского позитивизма, как «этизм». Грот пытался сформулировать национальную философскую программу, полагая, что научный синтез реальности с точки зрения морали составляет задачу русского мышления, что нашему мировоззрению суждено выдвинуть на первый план нравственные интересы. Грот сформулировал кредо русской философии как философии спасения мира от зла.

Тенденция рассматривать социальную сферу с позиций точных наук, своеобразные попытки преломить позитивистские идеи в исторической науке были присущи *Николаю Ивановичу Карееву* (1850—1931). Его привлекали проблемы философии истории, разработка которых принесла ему широкую известность. Философская направленность исторического анализа с наибольшей силой проявилась в его докторской диссертации «Основные вопросы философии истории» (1883—1890). Центральная мысль ее — выявление теоретических аспектов взаимосвязи философии и исторического знания, выработка руководящих начал, которыми надлежит пользоваться при создании философских обзоров истории человечества.

Кареев — основоположник позитивистской университетской историографии. Он причислял себя к тому направлению в позитивизме, которое критически относилось к контовской социологии, отвергал монизм в социологии, считал закон трех стадий применимым не к эволюции общества в целом, а лишь к его духовной сфере. По мнению Кареева, философия истории включает в себя две части:

теоретическую и конкретно-историческую. Далее в его достаточно сложной структуре исторического знания общая теория истории делится на две области — теорию исторического знания (или историка), которая включает в себя вопросы гносеологии, логики, методологии, и социологию, в которой он, подобно Конту, различает социальную статику и социальную динамику. Последняя предполагает социальную морфологию, т. е. фиксацию исторических сдвигов, и историологию как науку о причинах, факторах исторического процесса. Недостаток контовской социологии Кареев усматривал и в повышенном внимании к обществу в ущерб роли личности. Для Кареева же главным критерием прогресса является становление личности. Вместе с тем изучение субъективного прогресса выступает у него как дополнительный подход к познанию объективной эволюции.

Позитивистские идеи находили проявление и в творчестве историка *Роберта Юрьевича Виппера* (1859—1954). Он был профессором кафедры всеобщей истории в Новороссийском университете (Одесса), с ноября 1897 по 1923 г. работал в Московском университете. В первый период своей духовной эволюции он выступал приверженцем основных установок классического позитивизма, к которым относятся: борьба с проявлениями спекулятивной философии истории, т. е. схематизмом; представление о взаимосвязи, взаимообусловленности и единстве всех сторон общественной жизни, сочетаемое с теорией факторов, исходящей из равнозначности первоначал исторического процесса; эволюционизм как способ объяснения исторического развития; взгляд на значение исторических личностей как на результат деятельности среды; сведение социологии к конкретной истории и др.

В дальнейшем во взглядах Виппера нарастали мотивы субъективизма и психологизма. В это время вышли его работы: «Очерки теории исторического познания» (1911); «Война и демократия» (1917); «Кризис исторической науки» (1921); «Гибель европейской культуры» (1923) и др. Разрабатывая методологию исторического познания, Виппер обратился к эмпириокритицизму (махизму), свойственному второй стадии развития позитивизма, что нашло выражение в «Очерках теории исторического познания». Представленная здесь концепция «исторического реализма» означала замену общей теории исторического процесса анализом психической активности индивида. Критикуя классический позитивизм за увлечение онтологическим срезом исследования, он делал упор на изучении психического, которое рассматривалось им феноменологически, как очищенное от материального, причинно-следственных отношений, связи и т. д. Теория факторов уступила место концепции «умственных разрезов», которая представляла материальное и духовное как две стороны единого нейтрального целого, взаимоотношения между которыми носят функциональный характер. Истоки выявления исторических фактов Виппер видел в сознании исследователя, в его способности к аналитике и комбинаторике. Поэтому историческое исследование интересовало его в значительной степени с точки зрения психологии творчества, им был дан анализ профессионального аспекта деятельности историка, в котором имеется немало ценных наблюдений. Обращая особое внимание на психическое как непосредственно данное, он вместе с тем предостерегал от «психологизации» и «драматизации» исторического процесса.

Позитивизм в России не представлял собой чего-то монолитного, он отличался пестротой и эволюцией взглядов, не приобрел завершенной, статичной формы, был в значительной мере проникнут культурно-просветительским духом. Рассмотренные выше представители научного знания были прежде всего популяризаторами, пропагандистами, составителями учебников и т. д. Для них были характерны широта кругозора, защита демократических тенденций, стремление осознать действительность с позиций науки под своеобразным углом зрения. Русские позитивисты пытались очертить предмет и разграничить сферу философии как специфического вида профессионального знания, стремились не к растворению философии в мировоззрении, как это имело место у религиозных мыслителей, а к исследованию ее как особого вида интеллектуальной деятельности со своим языком и методологией. В конечном счете позитивизм помог сформироваться философии, в

строгом смысле слова, как виду профессиональной деятельности.

На Западе позитивизм обрел новое дыхание в неопозитивизме, возникшем в начале 20-х гг. XX в., в России же позитивизм не получил логического завершения, его возможности оказались во многом не реализованными.

4. Персонализм

В самом общем виде персонализм (от лат. persona — лицо, личность) можно определить как философское течение, считающее основой бытия индивидуальную духовную субстанцию. Он занял значительное место в русской университетской философии последней трети XIX в. и был связан в первую очередь с именами А. А. Козлова, А. С. Аскольдова, Л. М. Лопатина, оказавших впоследствии влияние на развитие философской мысли в России в лице Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и др. Становление идей персоналистов «первой волны» происходило в процессе изучения ими мировой философской традиции, в которой они особо выделяли лейбницианское направление, последователем которого в XIX в. был Г. Тейхмюллер, профессор русского университета в Юрьеве (Дерпте).

Алексей Александрович Козлов (1831—1901) учился в Московском университете. К философии он обратился, когда ему было уже более 40 лет, переведя на русский язык книгу Э. Гартмана. В 1876 г. получил приглашение Киевского университета занять должность приват-доцента по кафедре философии. Считая себя продолжателем учений Г. В. Лейбница, Р. Г. Лотце, Г. Тейхмюллера, Козлов в 1884 г. защитил диссертацию «Генезис теории пространства и времени Канта» и стал профессором. В этот период им были разработаны основы философской системы — варианта монадологии, названной «панпсихизмом». Ее идеи он изложил на страницах первого русского философского журнала — «Философского трехмесячника», который он издавал в 1885—1887 гг. Итогом его размышлений о мире и человеке стали работы: «Философские этюды» (1876), «Философия как наука» (1877), «Философия действительности» (1878). В 1887 г. из-за болезни Козлов вынужден был уйти в отставку. Переехав в Петербург, он продолжил занятия философией и в 1888—1898 гг. издавал философский сборник «Свое слово».

Основополагающим принципом представлений Козлова о бытии является идея человеческой субъективности, духовной субстанции, Я. «Существовать — прежде всего значит быть субстанцией, т. е. вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства, времени, причинности и т. п., и далее, сообразно этой природе, действовать»[1]. В самосознании, или непосредственно сознаваемом и переживаемом, заключена, с его точки зрения, та первоначальная очевидность, без которой невозможна личность как таковая. Именно «первоначальное сознание» субстанций, слагающееся из осознания деятельностей, состояний чувственных ощущений и единичных самосознаний, и выступает источником бытия. Согласно теории панпсихизма, активность человека включает как внутренние переживания духа, так и перенесение этих переживаний за пределы субъективного мира с целью создания образов внешних вещей и процессов, «определенного», «квалифицированного» бытия. Таким образом, мир — это множество индивидуальных субстанций с присущими им активностью и взаимосвязями. Понять их суть возможно, лишь погружаясь в изучение собственного Я. Связь между ними немыслима без посредства высшей субстанции — Бога. Составить ясное представление о свойствах Бога мы не в состоянии, но именно этой высшей субстанцией обеспечивается связность, порядок мира. Пространство, время, материя, причинность являются «идеальными иллюзиями», созданиями «мыслящей деятельности человека», символизирующими существование взаимосвязей между субстанциями. В персонализме Козлова окружающая действительность, следовательно, оказывается проекцией вовне актов сознания, эмоциональной и волевой активности человека, синтезом как данных, так и лишь возможных в представлении феноменов. В то же время, по учению Козлова, сферой действительности, «мира», не исчерпывается понятие всеобщего бытия.

---

[1] *Козлов А. А.* Свое слово. Спб., 1889. С. 141.

Помимо «определенного бытия» существует «нечто трансцендентное», стоящее вне познания и полагающее ему предел. Настаивая на необходимости такого бытия, о роде и способе существования которого не может быть и речи, но которое является условием возможности единства всех индивидуальных субстанций, Козлов стремится избежать упреков в солипсизме, вполне возможных, если человеческая субъективность оказывается творцом мироздания. Подобная онтологическая двойственность зафиксирована и в одном из названий, данных Козловым своей концепции, — «монистический плюрализм».

В теории познания, равно как и в онтологии, Козлов стремился преодолеть дуализм предшествующей философии, максимально сближая самосознание с познанием окружающего мира. Внутреннее и внешнее познание он разграничивал только в том акте деятельности, где человек самого себя делает объектом изучения. Идеальной целью, к которой стремится познание, является постижение метафизической связи субстанций и адекватное ее выражение. Наиболее близкими к достижению этой цели он считал философские науки (психологию, логику, метафизику, этику, эстетику) как науки о человеческом духе. Однако в силу своей необычайной сложности указанная связь непостижима, и человек, предчувствуя ее существование, может тем не менее лишь стремиться к ее осознанию. Гарантия верности выводов разума усматривается в самом разуме, в очевидности познаваемых им отношений. Вопрос о происхождении сознания в персонализме не ставится, бытие и мышление не существуют ни прежде, ни после друг друга во времени, ибо «они не составляют развивающихся одна из другой стадий»[1]. Выдвижение идеи о неограниченной и самопроизвольной творческой активности человеческого духа, направленного не на рациональное познание, а, по существу, на сотворение мира, сближает концепцию Козлова с теориями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона.

В этике Козлова центральным становится учение о свободе личности. Свобода воли и сознания рассматривается им как определяющее свойство субстанций, она же оказывается первопричиной добра и зла. По мнению Козлова, нужно различать влечение людей к счастью как к высшему благу, в основе своей нравственное, религиозное и метафизическое, и возможность его осуществления на земле. Реальное стремление к счастью неоспоримо, но оно должно быть понято в метафизическом смысле, «с точки зрения, указывающей за пределы мира»[2]. Счастье, понимаемое как стремление к личному благу, недостижимо, ибо основано на бесплодных попытках утвердить себя, порождая зло и борьбу, попирая другие личности и уничтожая тем самым свою. В земном мире всеобщее счастье невозможно, и безуспешны были бы все попытки доказать, как это пытается сделать утилитаризм, что «степень удовлетворенности» людей превышает сумму их страданий. Констатируя существование противоречия между идеальными устремлениями и ожиданиями людей и их реальным положением и самочувствием в обществе, Козлов не видит оснований для утверждения о преодолении этого противоречия в будущем, поскольку бессмысленно сравнивать различные общественные системы и делать заключения о превосходстве одних над другими. Социально-исторический пессимизм Козлова основан на убежденности в безрезультатности и бесперспективности общественных преобразований с точки зрения каждой отдельно взятой субстанции. Высшим жизненным идеалом является не счастье, а выполнение нравственного долга, понимаемого одновременно и как познавательная активность: «Путь нашего совершенствования заключается в том, чтобы постепенно переходить к большей ширине актов сознания и таким образом постепенно охватывать в нем все большую и большую долю нашей реальной связи с миром»[3].

Непосредственными последователями Козлова были Е. А. Бобров, В. Ф. Лютославский, Я. Ф. Озе, а также его сын *Сергей Алексеевич Алексеев (Аскольдов)* (1871—1945). В 1912 г. вышла книга Алексеева об отце, в духе теории панпсихизма было написано и

---

[1] *Козлов А. А.* Свое слово. Спб., 1889. С. 87.

[2] *Козлов А. А.* Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878. С. 134.

[3] Свое слово. № 5. Спб., 1898. С. 11.

первое его произведение «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900). Впоследствии он стремился разработать гносеологическую проблематику и дополнить это направление идеями религиозного характера, что особенно явственно проступило в его работе «Мысль и действительность» (1914). Он развивал теорию Козлова о символичности познания и единстве мирового целого.

Одним из основоположников персонализма в русской философии считается *Лев Михайлович Лопатин* (1855—1920). В 1885 г. он стал приват-доцентом, а в 1892 г. — экстраординарным профессором Московского университета. Параллельно преподавал историю философии в гимназиях и на Высших женских курсах. В 1894 г. стал соредактором журнала «Вопросы философии и психологии», в 1899 г. — председателем Московского психологического общества. Автор работ «Положительные задачи философии» (1886—1891), «Вопрос о реальном единстве сознания» (1889), «Научное мировоззрение и философия» (1903), «Настоящее и будущее философии» (1910), «Спиритуализм как монистическая система философии» (1912) и др.

Толчком к построению оригинальной философской концепции послужило осмысление им современного состояния философии как кризисного. По мнению Лопатина, философия с конца XIX в. утратила способность постановки и решения глобальных онтологических проблем, передав эти функции науке и возведя последнюю в ранг абсолютно достоверного знания. Это привело к распространению естественно-научных закономерностей на все сферы бытия, к неверному представлению о человеке и мире. Ситуация эта порождена во многом «чрезмерностью требований от метафизики, введенных в общее сознание немецкими философами»[1], безапелляционным вторжением абстрактного мышления в области бытия, не подлежащие его ведению, попыткой подчинить их формально-логическому диктату. Философские теории стали преимущественно гносеологическими, предмет метафизики и умозрительный метод были преданы забвению. Этому в немалой степени способствовала деятельность О. Конта и его единомышленников.

Свое предназначение Лопатин видел в восстановлении принципов философии онтологизма, которая исследует «наиболее общие и основные понятия и принципы нашего миропонимания»[2]. Собственную философскую теорию он называл «системой конкретного спиритуализма» или «монистическим спиритуализмом», понимая под принципом монизма признание внутренней однородности мира, т. е. единства «коренной основы или силы, которая помогает и связывает живое многообразие сущего»[3]. Человек, рассуждал Лопатин, способен познавать окружающую его реальность, используя лишь одно из трех понятий предельного уровня обобщения — дух, вещество и непостижимую сущность. Считая несостоятельным агностицизм и отвергая материализм как учение, допускающее, по его мнению, дуалистическое толкование действительности, Лопатин полагал, что адекватно описывающим реальность является лишь «признание истинно сущего за дух»[4]. Таким образом, только спиритуализм монистичен и способен адекватно воспринять и описать ту первичную непроизводную данность, которой для человека является его дух, его сознающее Я. Однако с такой же необходимостью, с какой мы делаем заключение о реальности нашего Я, мы должны признать и существование «чужого сознания». Избегая опасности солипсизма, спиритуализм распространяет «трансцендентное предположение» о внутренней духовности внешних нам существ на весь мир. Следовательно, природа также обладает субъективной жизнью, ведь «в действительно едином мире основное в нас должно быть основным и во всех других формах творения»[5]. Однако вывода об абсолютной прозрачности мира для человека, который постигает его по аналогии с собственными душев-

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1886. Ч. 1. С. 3.

[2] *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии // Вопросы философии и психологии, 1905. Кн. 80. С. 352.

[3] *Лопатин Л. М.* Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии, 1913. Кн. 116. С. 76.

[4] *Лопатин Л. М.* Спиритуализм как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии, 1912. Кн. 115. С. 437.

[5] Там же. С. 459.

ными движениями, Лопатин не делает, утверждая, что, поскольку всякая духовная жизнь «насквозь качественна», мы можем вполне понять лишь те психические явления, которые были испытаны нами. «Субъективная жизнь» других людей, а также животных, растений, кристаллов, молекул и духовных существ, всевозможных форм «доорганического и сверхорганического духовного бытия» существует, но для нас она загадочна и непостижима, ясно лишь, что «дух есть общая субстанция всякой реальности, в каких бы формах она ни являлась»[1].

Идея универсальной внутренней духовности всего сущего имеет, по мнению Лопатина, помимо теоретического, и моральное значение. Вся иерархия духовных субстанций содержит в себе устремленность к идеалу, который стоит над миром как «внутреннее оправдание его бытия» и является по отношению к нему абсолютной нормой творения, гарантом нравственного миропорядка и одновременно свободным нравственным идеалом каждого человека. Бессмертные индивидуальные духовные субстанции, находящиеся в процессе постоянного совершенствования, устремлены к этому центру и тем самым подтверждают его существование. Вопросы разумного миропорядка и бессмертия души для Лопатина неразрывно связаны с проблемой причинности. Лопатин выступил с критикой механистического понимания причинности, выдвигая понятие «творческая причинность» и доказывая, что детерминизм, который утверждает наличие причины для каждого действия, предопределенность любого явления бесконечным рядом предшествующих, ведет к отрицанию свободы воли, а значит, к провозглашению моральной невменяемости индивида.

Духовная сущность мироздания открыта человеку, бытие же материального мира дано ему лишь в предположении и вере как «аберрация нерефлектированного сознания». Проблема познания приобретает, таким образом, специфическую окраску: постижение окружающего оказывается тождественным творчеству и, будучи соотнесенным лишь с верховной субстанцией, заставляющей индивидов жить «в мире одинаковых грез», не предполагает выхода за пределы субъективного мистического опыта. Сознанию индивида, согласно Лопатину, не противостоит ничто внешнее, кроме не тождественных с ним духовных субстанций. Поэтому естественные науки оказываются ориентированными на изучение «квазивнешних» вещей, а естествоиспытатель, не осознавая этого, имеет дело только со своим объективированным, оторванным от непосредственных актов умственной деятельности сознанием. «Миросозерцание, объективно называемое научным, — делает вывод Лопатин, — оказывается зданием довольно шатким в самых коренных своих устоях»[2]. Человек, по сути, стремится познать не вещи и явления окружающего мира, а другие духовные субстанции, которыми полон мир, и свою связь с ними. Однако из-за своей необычайной сложности эта связь непостижима, и индивид может лишь стремиться к истине, приближаться к ней, что в моральном плане означает самосовершенствование. Абсолютная истина сливается с целью, благом и превращается в понятие религиозное, человек же, вдохновленный идеей познания, приближается к Богу, становится «членом вечного царства света, разума, любви». Анализируя монадологию Лопатина, В. В. Зеньковский делает вывод, что его антропология может быть охарактеризована как «этический персонализм, ибо независимость, сила и творчество духа ярче всего открываются, по Лопатину, в моральном сознании...»[3].

5. Феноменология

Виднейшим представителем феноменологии в университетской философии в России был Г. Г. Шпет — мыслитель, оказавший влияние на развитие новых научных направлений — семиотики и лингвистики.

Густав Густавович Шпет родился в 1879 г. в Киеве. В 1898 г. поступил на физико-матема-

[1] *Лопатин Л. М.* Теоретические основы сознательной нравственной жизни. М., 1890. С. 65.

[2] *Лопатин Л. М.* Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии, 1903. Кн. 70. С. 475.

[3] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 198—199.

тический факультет университета Св. Владимира, но вскоре был исключен за причастность к деятельности социал-демократической партии. В 1901 г. он вновь принят в университет на историко-филологический факультет. С 1907 г. Шпет преподавал в Московском университете. Плодотворным периодом формирования мировоззрения Шпета явились научные командировки за границу в 1910—1913 гг., работа в Геттингенском университете у основателя феноменологии Э. Гуссерля. В 1914 г. выходит книга Шпета «Явление и смысл», в 1915 г. — монография «Философское наследство П. Д. Юркевича». В 1916 г. он защитил магистерскую диссертацию «История как проблема логики».

После 1917 г. под руководством Шпета начал выходить философский ежегодник «Мысль и слово». В 20-е гг. он участвовал в организации Российской академии художественных наук (ГАХН), Всероссийского союза писателей, кабинета этнической психологии при Московском университете, был первым директором Института научной философии при факультете общественных наук МГУ (с 1921 г.). В 1922 г. выходит в свет первая часть его «Очерка развития русской философии», затем «Эстетические фрагменты», «Внутренняя форма слова» (1927). Однако с 1927 г. философская позиция Шпета оценивается как не соответствующая идеологическому стандарту, в 1929 г. он был отстранен от научной и преподавательской деятельности и лишен должности вице-президента ГАХН, которую он занимал с 1923 г. В 1930 г. Шпету разрешили переводческую работу, которая была прервана арестом и ссылкой в 1935 г. Он был отправлен в Енисейск, затем в Томск, где ему разрешили осуществить перевод «Феноменологии духа» Гегеля. В 1937 г. Шпет был осужден вторично и расстрелян. В 1956 г. он был реабилитирован. Сохранились его неопубликованные труды.

Для философских взглядов Шпета характерна ярко выраженная ориентация на рационалистическое направление объективно-идеалистической традиции (Платон, Лейбниц, Гердер, Гегель), которую он квалифицирует как «положительную философию». Эта линия развития философской мысли, по его мнению, связана с культурой человечества и является наиболее перспективной, так как неуклонно ведет к вершинам человеческого духа, к «философии как чистому знанию». Последняя противопоставляется Шпетом различным видам «псевдонаучной философии», под которой он понимает позитивизм и материализм. Претендуя на звание точных наук, они, по его определению, отождествляют бытие с природой и тем самым останавливаются на изучении эмпирических, «кажущихся» его видов, не поднимаются до истинного, сущностного бытия и становятся на путь «мнения», а не «знания».

Изначальной идеей Шпета является различение двух планов бытия — «эйдетического» («сущностного», «умопостижимого») и «возникающего», «преходящего». Основной аксиомой «философии как чистого знания», по Шпету, является устремленность на подлинную сущность бытия, а «бытие, как то, что есть, как истина, тогда изучается философски, когда наша рефлексия направлена на самую мысль о бытии»[1].

По его убеждению, логическое оправдание бытия заключается в том, что реальность должна быть раскрыта как сознание, а не как бытие. Задача философии состоит в строгом доказательстве существования бытия, его необходимости, которая не может быть обоснована простым указанием на множество материальных предметов. Главную роль в решении этой проблемы призвана, полагает Шпет, сыграть феноменология, которую он, вслед за Гуссерлем, квалифицирует как «совершенную науку», ставя перед ней предельную задачу — «указать собственные корни, источник, начала, подвести всеобщий фундамент под всю громаду современного знания... вскрыть единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и порывов творческого духа в его полном и действительном осуществлении»[2]. Выявление принципов феноменологии должно начаться, по Шпету, с методического сомнения, критики, переосмысления философских понятий и представлений.

Шпет — рационалист, поскольку исходит из уверенности в *возможности* понятийного

---

[1] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // Мысль и слово. М., 1917. Вып. 1. С. 8.

[2] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. М., 1914. С. 7.

выражения действительности и в господстве ratio (разумного, рассудочного начала). Однако это особая форма рациональности, тесно связанная с признанием интуитивного способа постижения истины как единственно возможного, сближающая понятия с формами постижения реальности, характерными для обыденного сознания.

Отправной точкой построения феноменологии становится для Шпета постижение того, «чем мы обладаем без теоретизирования, до него»[1], т. е. движение к первоначальным данным человеческого сознания. В то же время Шпет выступает против «метафизического», по его выражению, противопоставления мира реальности и мира идеальных сущностей, порождающего представление, что наш мир — иллюзия, призрак, преходящий феномен.

Сознание как первичная и непосредственная данность есть, по его мнению, начало и исходный пункт философии, поскольку не только не подлежит доказательству, но и является его основанием. Феноменология ставит вопрос об уяснении, т. е. о доведении интуиции до последней степени ясности, до очевидности, которая в своем пределе есть «конкретность в самой своей сущности». Чистой очевидностью является лишь идеальная сущность — эйдос.

Шпет игнорирует проблему формирования чувственного образа, выступая против идеи «ступенчатости» процесса восприятия. Высшей формой познавательной способности человека он считает интеллектуальную интуицию, которую, по его мысли, нельзя понимать как достигнутую в результате последовательного восхождения от эмпирического к рациональному постижению действительности. Она есть более непосредственная и в то же время более совершенная форма уразумения смысла, чем любые формы научного освоения и познания реальности.

Для Шпета основная задача феноменологии, связанная с непосредственным, интуитивным усмотрением сущности и постижением смысла действительности, не замыкается рамками гносеологии и требует учета особенностей социально-исторического процесса, культурного опыта человечества.

[1] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. С. 37.

Философы-материалисты, по мнению Шпета, постоянно склонялись к сведению социально-исторических феноменов к естественным, природным явлениям, что приводило к непониманию той истины, что «раскрыться и обнаружиться абсолютное может только в историческом процессе». Вместе с тем Шпет считает возможным избежать противопоставления естествознания и истории, включить историю в границы научного объяснения путем построения «теории единичного». История должна быть интерпретирована не как скопление или чередование случайностей, а как единый процесс, в котором прослеживается действие разумной силы. Шпет стремится доказать «философичность факта», которая, по его мнению, связана с выводимостью отдельных явлений не из причин, а из сущности, постижение которой связано с усмотрением ratio, или разумного основания, в случайных с виду рядах фактов. Этот «голос» истории может выступать в конкретных формах, например в форме идеи гуманности, носителем которой является человеческий род в целом. Через специфику исторического знания, которое для него «не есть познание единичного в смысле чувственного переживания или восприятия, так как в этом случае оно не было бы знанием, не только наукой»[2], и в то же время есть рациональное познание именно единичного, индивидуального, Шпет приходит к выводу о «возможности общего познания единичного предмета как единичного»[3]. Исходя из этого, он утверждает, что историческое познание может и должно быть основой знания философского, поскольку оно также «есть всегда и по существу знание конкретное и цельное»[4].

Познание, ориентированное на такое «понимание» культурно-исторической действительности, он предлагает назвать «семиотическим», рассматривающим предмет исследования как знак, который подлежит интерпретации в качестве «средства уразумения»,

[2] *Шпет Г. Г.* К истории рационализма XVIII века // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 126. С. 54.

[3] Там же. С. 55.

[4] *Шпет Г. Г.* Философия и история // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 134 (1). С. 429.

направленного на постижение смысла существующего.

Углубление в историю, социальность невозможно, по Шпету, без понимания того, что такое язык. Язык представляется ему порождением внутренней идеи, той сохраняющей, культивирующей, воспитывающей и не подверженной распаду силы традиции, в устойчивости которой обнаруживается разум истории. Слово для него, во-первых, — всеобщий универсальный знак культуры. Все виды искусства и формы эстетической деятельности приобретают свое значение благодаря слову: «...через словесность, присущую им, они действительны»[1]. Будучи зафиксированы в слове, приобретают реальность поступки и переживания людей. Во-вторых, слово у Шпета трактуется не как воспроизведение объективно-общего при помощи абстракции, не как обозначение результата отражения человеком реальности, а как сама реальность. Слово — своеобразный микрокосм, вмещающий в себя культуру во временном, историческом измерении, в настоящем и прошедшем. Сфера существования языка, словесных форм выражения была объявлена универсальной для постижения бытия, которое, по аналогии со словом, трактовалось как содержащее скрытые смыслы и подлежащий расшифровке «знак».

Обосновывая необходимость изучения смысловой стороны слова, Шпет очень близко подошел к идее единства языка и социума. При этом он рассматривал слово как надындивидуальное образование, с присущими ему внутренними свойствами значения, смысла и энтелехии.

Наличие «энтелехического слоя» в слове свидетельствует о состоянии целеотношения, или телеологичности, в котором существует сам предмет. Уяснение сущности вещи как ее «энтелехии» является, по Шпету, основой для перехода от ориентации на причинно-следственное объяснение явлений к телеологическому воззрению. Как внутри слова, так и внутри явления обнаруживается та сущность, на основе понимания которой должна быть перестроена вся система миросозерцания и может быть на новой основе совершен определенный возврат к идеализму.

[1] *Шпет Г. Г.* Соч. М., 1989. С. 369.

Борьба против телеологии, которая велась материализмом, есть, по словам Шпета, «большая логическая близорукость», которая отчасти оправдывается лишь тем, что сама телеология понималась слишком примитивно, не как имманентное раскрытие смысла предмета или процесса, а как выявление внешне предначертанного плана или предзаданной цели. Слово, заключающее внутри себя «телеологический слой», указывает тем самым на дух как носитель социального и исторического.

На основе понимания «знакового» характера природы и социального бытия человечества, их соответствия словесной структуре должны быть переосмыслены, по Шпету, многие ставшие традиционными ценностные ориентации, извращающие реальную суть мироздания. Главный порок современности — превращение «знаков» (например, «социальных вещей») из средства в самоцель — может быть преодолен только на этом пути, что позволит вернуться к идее приоритета истинной культуры как отдаленной и конечной цели человечества.

Сделав акцент на огромной роли языка в истории и культуре, Шпет зафиксировал реально существующую зависимость мышления от языка, состоящую в том, что материализация отражения действительности отдельным человеком, благодаря оперированию им языковыми знаками, корректируется находимой им исторически сложившейся формой этих знаков, системой понятий, представлений, концепций, общей социокультурной ситуацией, т. е. зависит от «субъективных душевных реакций эпохи»[2]. Отсюда язык, суммируя влияние всех этих факторов, «как бы обводит свой народ некотором кругом»[3], определяя реакцию индивида, его практическую деятельность, соучаствуя в создании самого субъекта.

От признания, что структуры языка и культуры тождественны и взаимосвязаны, что как человек, так и язык являются осуществлением глубинного смыслового слоя бытия, остается один шаг до вывода о зависимости сущностного, смыслового, открываю-

[2] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 171.

[3] Там же. С. 16.

щегося в результате анализа структуры слова, от социального, общественно-исторического, реализующегося в конкретном субъекте. Однако Шпет этого шага не делает, исходя из убеждения, что «идеальное не может «внедряться» в реальное и, наоборот, что существуют два взаимонезависимых плана бытия. Он подчеркивает, что привносимое индивидом «субъективное в слове как его экспрессия не есть смысл слова»[1], и, хотя в слове воплощается и культурно-смысловое, и субъективное содержание, тем не менее предметное содержание слова остается абсолютно независимым от субъекта и его деятельности. Оно объективно и порождено рациональным началом мироздания, тогда как проистекающая от индивида и присутствующая в слове субъективная окраска имеет отношение не к мысли, а к чувству и, следовательно, никак не может влиять на более глубокие слои языка. Таким образом, субъект и слово связаны не в горизонтальном (предполагающем прямое взаимовлияние), а в «вертикальном» измерении, будучи причастны «идеальной», смыслопорождающей ипостаси бытия, дающей им внутренние формы как «объективные законы и алгоритмы осуществляемого смысла»[2].

Итак, центральная проблема, к решению которой обращается Шпет, — вопрос о возможности существования единства и совпадения единичного и общего без утраты специфики единичного как уникального, неповторимого и неизреченного. Шпет исходит из знакового характера любого явления и предмета действительности: слова как выражения глубинного смысла; действий и поступков как проявлений мотивации, существующей, в свою очередь, в контексте более общих мотивов; индивидуального восприятия как проистекающего из общего взгляда на мир, из контекста культуры; высказывания как заключающего в себе не только несравненно больше того, к чему мы непосредственно обращаемся, но даже действительность в целом; произведений искусства как проявлений «более объемлющего начала культуры вообще»[3]; субъекта как координации свободы и предназначенности.

Обнаруживающееся в самых различных сферах природного и социокультурного бытия единство структурного строения предметов и явлений восходит, по Шпету, в конечном счете к глубинному формообразующему наделенному смыслом началу (логосу) мира в целом и исторического процесса.

Глава III

Философско-правовая мысль

В XIX в. в России феодализм и соответствующий ему абсолютизм, выработав в течение столетий свой потенциал, начинают испытывать глубокий кризис в области экономики, политики, идеологии. Все это привело к возникновению либеральных и радикальных политико-правовых концепций, которые постепенно, но неуклонно отодвигают на второй план некогда безраздельно господствовавшую монархическую идеологию, что приводит на рубеже веков к качественному изменению национального (прежде всего интеллигентского) правосознания.

1. Монархические концепции права

В условиях кризиса традиционной государственности многие представители русской культуры и политические деятели (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров и др.) продолжали ориентироваться на монархические ценности как на основу создания гармоничных социальных отношений. В данном случае речь идет о своеобразной защитной реакции на относительно быструю и коренную ломку стереотипов феодального и полуфеодального быта, стремлении замедлить, а то и повернуть вспять соци-

[1] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. С. 192.
[2] Там же. С. 5.
[3] *Шпет Г. Г.* К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения. М., 1927. С. 7.

альное развитие и тем самым снять его конфликтность.

Данное явление, не будучи исключительной особенностью России, довольно резко обозначилось в Европе при переходе от феодализма к капитализму (XVII — первая половина XIX в.). Именно в это время складывается развернутая теоретическая база монархической идеологии, оказавшая влияние на русскую мысль: в Англии — Р. Филмер, Э. Бёрк, Б. Дизраэли, Т. Карлейль; во Франции — Ж. де Местр, Л. Бональд; в Германии — представители исторической школы права (Ф. К. Савиньи, Г. Пухта).

Одним из наиболее ярких представителей монархической идеологии в России этого периода является *Константин Петрович Победоносцев* (1827—1907). Сын профессора словесности Московского университета и внук священника, Победоносцев, закончив училище правоведения в 1846 г., в дальнейшем в основном служил чиновником на различных должностях. С 1860 по 1865 г. преподавал гражданско-правовые дисциплины в Московском университете. Поворотным пунктом в его судьбе стало предложение читать лекции великим князьям (в том числе наследнику-цесаревичу Александру Александровичу, будущему императору Александру III). Близость к царской семье сказалась не только на блестящей карьере Победоносцева (с 1872 — член Государственного совета, с 1880 по 1905 г. — обер-прокурор Синода), он смог оказать влияние лично на Александра III и Николая II, а через них — на всю внутриполитическую жизнь страны.

Победоносцев был заметным ученым-правоведом, автор сочинений по истории и организации церкви, занимался богословскими переводами. Его монархические воззрения наиболее полно изложены в «Московском сборнике», издававшемся пять раз с 1896 по 1901 г., а также в опубликованных письмах к Александру III и Николаю II.

При всей сложности личности Победоносцева в исторической ретроспективе его образ чаще всего воспринимался как «кошмар русской жизни» (Н. А. Бердяев). Действительно, деятельность и взгляды Победоносцева, обусловленные революционным брожением в России и страхом перед исторической самодеятельностью народа, были не просто консервативными, но часто отличались явной реакционностью, стремлением втиснуть общественно-политическое и духовное развитие в нормативы средневекового теократического сознания. Именно поэтому одним из основных объектов его критики стала западная демократия, которую в целом он оценивал как проявление общественного регресса, а основные демократические идеи и институты (народовластие, парламентаризм, всеобщее избирательное право) называл «великой ложью нашего времени». По мнению Победоносцева, положенное в основу демократических теорий ложное представление о совершенстве человеческой природы привело к пониманию вечных истин (свобода, равенство, братство) как философских абстракций и формальных прав. А так как массы, считал он, не в состоянии философствовать (они способны только верить), то идея формальных прав, рождая разрыв между духовностью личности (религиозная вера) и ее болезненными (демократическими) устремлениями, стимулирует разрушительные инстинкты народа.

В противовес демократическим теориям Победоносцев предлагал свою теологизированную монархическую концепцию. С его точки зрения, потребность власти изначально заложена в природе человека. Возникшее в результате грехопадения раздвоение человеческой природы на доброе и злое начало рождает необходимость в государстве — властной опоре, верховном судье в борьбе за порядок и правду против зла. Поскольку государственная власть имеет своим источником Бога, постольку она существует не для себя, а для претворения религиозного идеала в жизнь; и, следовательно, служение государству, на которое обречен человек, есть служение Богу[1].

Выступая за неограниченную монархическую власть, Победоносцев апеллировал к народному духу, который, как он полагал, изначально содержит и в необозримом будущем будет содержать идею монархической организации российского общества. Субстанцией русской монархии и одновременно предела-

[1] См.: К. П. Победоносцев: Pro et contra. Спб., 1996. С. 238.

ми ее власти Победоносцев считал православную веру народа, в контексте которой свобода понималась им как феномен исключительно внутренней жизни человека, а закон — как внешняя заповедь и религиозно-правовая норма.

Противоречивым и сложным в концепции Победоносцева является вопрос о соотношении государства и церкви. Как человек верующий и считающий, что государство должно иметь религиозную основу, он полагал, что именно в церкви дела общества и государства находят свое высшее духовное единство и цель. Однако в качестве чиновника, поставленного от государства надзирать за церковью, и человека, не верящего в силу добра (об этом говорили, в частности, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Г. В. Флоровский)[1], Победоносцев абсолютизировал ценность государства, придав ему основную роль в борьбе со злом, что, конечно, противоречило учению православной церкви.

Другим крупным теоретиком монархизма в России был *Лев Александрович Тихомиров* (1852—1923). Поступив в 1870 г. в Московский университет, он занялся активной революционной деятельностью: с 1873 по 1878 г. по делу 193-х (хождение в народ) находился в заключении в Петропавловской крепости, в качестве члена исполкома «Народной воли» (с 1879 г.) принимал участие в организации убийства Александра II. В эмиграции, куда он перебрался, опасаясь ареста, его мировоззрение довольно быстро проделало кардинальную эволюцию от идеалов левого радикализма к монархизму. После удовлетворения царем его просьбы о помиловании он возвратился в 1889 г. в Россию, где уже до самой смерти боролся с революционным движением и отстаивал охранительные позиции.

Центральным трудом Тихомирова, раскрывающим его политико-правовые воззрения, стала книга «Монархическая государственность» (1905). В отличие от политических воззрений Победоносцева концепция Тихомирова представляет собой рационализированный (в духе Фомы Аквинского) и в значительной мере осовремененный вариант монархизма.

[1] См.: К. П. Победоносцев: Pro et contra. С. 287, 299, 488.

Для объяснения феномена власти Тихомиров основное внимание уделяет его психологическому и этическому аспектам. Как он полагает, власть является прямым следствием психической природы человека, одновременно имеющего потребность властвовать и подчиняться. И если свобода, по Тихомирову, играет роль принципа, организующего прежде всего внутреннюю жизнь отдельной личности, то власть и подчинение — начала общественные, рождающие многообразные социальные связи. Цель власти видится ему в установлении и поддержании нравственного порядка, и соответственно сама власть становится «орудием осуществления правды».

Вслед за Аристотелем и Гегелем Тихомиров в факте возникновения государства усматривает результат развития идеи государства — политической аксиомы, изначально присущей сознанию. Государство он определяет как «союз членов социальных групп, основанный на общечеловеческом принципе справедливости, под соответствующей ему верховной властью»[2].

В традициях истории политических учений Тихомиров выделяет такие формы государства, как монархию, аристократию и демократию. Указывая на достоинства и недостатки аристократического и демократического устройства и категорически их не отрицая, он отдает предпочтение монархическому правлению как наиболее эффективно сочетающему верховную (высшие органы государственной власти) и управительную (государственный аппарат) власть. В свою очередь монархии подразделяются на деспотические (произвол монарха, несоответствие его действий божественному миропорядку), абсолютные (самодостаточная власть, обходящаяся в своей деятельности без Бога и поэтому не имеющая верховного характера) и самодержавные, истинные (власть признает свое происхождение от Бога, служит ему, органично сочетает в себе верховный и управительный элементы). При этом Тихомиров делает существенную оговорку, что данные монархические формы в чистом виде существуют

[2] *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. Спб., 1992. С. 31.

в основном теоретически, а в действительности чаще встречаются их смешанные варианты.

Самодержавная монархия, по мысли Тихомирова, возможна при наличии трех условий: во-первых, существование в народе религиозного начала, которым проникнуто его миросозерцание; во-вторых, государственная организация общества, имеющая возможность примирить конфликтующие политические силы; в-третьих, развитое правосознание, объединяющее монархической идеей власть и подвластных. В этом случае верховная власть (монарх), воплощая в себе национальный религиозно-нравственный идеал, будет прочной, единой, сильной, внекорпоративной, способной к обширным преобразованиям и обладающей высокой степенью нравственной ответственности[1]. При этом Тихомиров считал, что политическая реальность, рождающая власть и законодательство, выступает как своеобразное естественное право (право в силу законов природы), исходящее, однако, в конечном счете от Бога. Выражаясь в нравственном идеале монархического устройства, это естественное право, с одной стороны, определяет объем и пределы полномочий верховной власти, а с другой — устанавливает неотъемлемые права человека и гражданина (личная свобода, неприкосновенность жилища, свобода совести, печати, собраний, союзов и т. п.)[2].

Российскую монархию начиная со времен Петра I и особенно после 1861 г. Тихомиров оценивал как абсолютистское полицейское государство, в котором бюрократия, разъединив монарха и народ, привела страну к деградации. Однако, будучи убежден в том, что душа русского человека по природе монархическая, Тихомиров предлагал провести ряд реформ в системе управления и, отказавшись от постоянной опеки нации со стороны государства, установить самодержавную монархию, где верховная власть и народ, по его мнению, органично соединятся.

[1] См.: *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. С. 69—70, 435.

[2] См. там же. С. 423, 606—607.

2. Позитивистские теории права

Философия позитивизма, приобретшая в России во второй половине XIX в. большую популярность и оказавшая влияние практически на все гуманитарные науки, была также широко использована в качестве методологической базы теоретиками-правоведами. Возникнув в Европе в первой половине XIX в. под лозунгом французского философа и социолога О. Конта «порядок и прогресс» и занимая господствующее положение вплоть до конца столетия, позитивистские теории государства и права прошли в своем развитии два основных этапа.

Исторически первой формой позитивистской теории права был юридический позитивизм, появившийся в 30—40-е гг. XIX в. в Англии (Дж. Остин), затем распространившийся в Германии (К. Гербер, П. Лабанд, К. Бергбом), России (М. Н. Капустин, Н. К. Ренненкампф, С. В. Пахман, Г. Ф. Шершеневич) и других странах. Представители юридического позитивизма рассматривали право как самодовлеющую форму в отрыве от содержания, отрицали естественное право. Несмотря на то что они понимали право как веление, приказ государства, а субъективные права личности как результат установленной государством нормы, в условиях перехода от феодализма к капитализму (как в Европе, так и в России) юридический позитивизм объективно способствовал формированию уважения к праву и укреплению законности.

В конце XIX в. на смену юридическому позитивизму пришел социологический позитивизм (в Германии — Р. Иеринг, Г. Еллинек, в Австро-Венгрии — Е. Эрлих, Л. Гумплович, в Англии — Г. Спенсер, в России — С. А. Муромцев, М. М. Ковалевский). Характерной особенностью этого направления было стремление исследовать государство, право, политику в связи с другими социальными явлениями.

Видным представителем юридического позитивизма в России был *Гавриил Феликсович Шершеневич* (1863—1912) — правовед, философ, профессор Казанского и Московского университетов. По политической ори-

ентации — либеральный консерватор. Среди множества его трудов выделяются «Общая теория права» (1910—1912) и «Социология» (1910).

Методологической базой учения Шершеневича являются позитивизм, а также идеи социал-дарвинизма, экономического материализма и различных психологических школ. Отправной точкой для Шершеневича была антропологическая гипотеза, исходной «клеточкой» которой выступает изолированный от общества человек, «имеющий и отстаивающий свое особое бытие». Основой его деятельности служит биологическая организация, инстинкт самосохранения, поскольку при ослабевающем воздействии общественной среды именно природное, первобытное начало теснит культурное. Вместе с тем общество формирует у индивида социальные потребности (общение с другими людьми), которые наряду с физическими (одежда, пища, жилище) и психическими (познание, творчество) способствуют общественному проявлению инстинкта самосохранения.

Хотя, как полагает Шершеневич, реально существует лишь личность, а общество есть форма ее жизнедеятельности, общественные отношения объективны. На протяжении истории человек все более обобществляется, у него образуется наследственная зависимость от общества, социальное существование становится его второй природой. Однако точка равновесия между индивидуальным и социальным никогда не может быть найдена.

Поскольку человеческая деятельность, по Шершеневичу, обусловлена целесообразностью, общество должно быть нормативно организовано. Важнейшее место в системе отношений «личность — общество» занимают государство и право, причем исторически и логически первое предшествует второму. В основе соблюдения права, понимаемого Шершеневичем как закон и требование государства, лежит страх перед угрозой наказания. Данный фактор определяет остальные мотивы правового поведения (совесть, чувство законности), предстающие в виде своеобразной модификации человеческого эгоизма. Право всегда есть выражение интереса властвующих, но также и итог борьбы эгоизма власти и подвластных.

Шершеневич отстаивает тезис, что государство не связано правом, стоит над правом, государственная власть есть сила, а не право. Так, восстание населения против власти — факт жизни, не относящийся к праву, в борьбе двух сил (государства и восставших) победившая сторона творит собственное право. Тем не менее государственная власть, по Шершеневичу, отлична от произвола. Государство, установив нормы, обязано само их соблюдать или фактически с ними считаться, что необходимо для поддержания относительной стабильности политического режима. Но закон — не субстанция, а функция, его соблюдение носит производный характер, зависит от первичных факторов (государство, общество). Поэтому государство, нередко возникнув из произвола, способно снова сменить право на произвол. Относительную гарантию от подобной метаморфозы Шершеневич видит в общекультурном прогрессе, в ходе которого чувство законности все более глубоко проникает в психологию человека, а подчинение закону становится неотъемлемым свойством современного общества.

Сторонником социологического позитивизма был крупный либеральный теоретик права *Сергей Андреевич Муромцев* (1850—1910). Длительное время он преподавал на юридическом факультете Московского университета (в 1884 г. был уволен за несогласие с введением нового устава). В последующий период занимался адвокатской и политической деятельностью (активный член партии кадетов, председатель I Государственной думы). Кроме того, он возглавлял Московское юридическое общество.

В теоретическом плане представляют интерес такие его работы, как «Очерки общей теории гражданского права» (ч. 1, 1877) и «Определение и основное разделение права» (1879).

В полном соответствии с положениями О. Конта Муромцев видит в социологии синтез социальных наук, основной задачей которых является изучение законов общественной жизни, а главной целью — удовлетворение с их помощью человеческих потребностей. Правоведение есть часть социологии, тесно

связанная с другими социальными науками, поскольку их объединяет монолит общественной жизни. Юридическая наука должна заниматься не поиском абсолютных норм, способных стать эффективным регулятором в любых общественных условиях (таких норм нет, как нет абсолютно статичных социальных и правовых систем), а установлением законов появления, исчезновения и функционирования конкретных правовых явлений. Право, будучи явлением социальным, может быть понято лишь через другие общественные феномены и в связи с ними.

Краеугольным камнем социологии права Муромцева стало понятие фактического социального отношения, определяемого им как «выражение естественных законов материальной и духовной природы»[1] и состоящего из субъекта, объекта и окружающей их среды. Существенным свойством социального отношения является исходящая от общества защита, которая может быть организованной и неорганизованной. Организованная защита, т. е. эмпирически, из самой жизни вырастающая процедура и выполняющие ее органы, и есть, по Муромцеву, правовое отношение — основной элемент правовой системы. Хотя правовое отношение есть частный случай фактического социального отношения, производно от него, однако, имея юридическую защиту, оно как бы раздвигает границы социального отношения, способно воздействовать на последнее, быть мощным средством реформирования общества.

Особое место в русской социологии права занимает *Максим Максимович Ковалевский* (1851—1916) — один из крупных социологов, историк, правовед, общественный деятель. Он был профессором Московского и Петербургского университетов. После увольнения в 1887 г. за либеральные настроения длительное время пребывал за границей (1887—1905), где вел активную научную деятельность. По возвращении в Россию был избран в I Государственную думу и Государственный совет.

Из всего обилия трудов Ковалевского следует выделить «Социологию» (т. 1—2, 1910) и «Общее учение о государстве» (1909). Последовательно придерживаясь постулатов позитивизма, он использовал в своих исследованиях сравнительно-исторический метод Г. Мена, отдельные идеи современных ему психологических школ, теорию солидаризма (Э. Дюркгейм, Л. Дюги). Большое влияние на него оказали К. Маркс и Ф. Энгельс, с которыми он был лично знаком.

Широкое применение сравнительного метода в его различных вариантах (сравнительно-исторический, сравнительно-этнографический, сравнительно-правовой) и исторического подхода в оценке общественных явлений позволило Ковалевскому пополнить традиционную контовскую социологию новым, в значительной мере материалистическим содержанием. Подчеркивая отличие социологии родоначальника позитивизма от своей, он называет последнюю генетической и определяет как науку о происхождении и организации общества и его институтов (семья, собственность, религия, нравственность, государство, право).

Возникновение государства и права он тесно увязывал с исторической, этнографической, антропологической, психологической характеристикой древних обществ. Организация первобытных людей в группы стала возможной, по его мнению, на почве общественной солидарности, вследствие образования «замиренной среды», предполагавшей отказ от взаимной борьбы в пользу совместного благополучия. Право, на ранних стадиях своей эволюции еще сливавшееся с религией и моралью, стало итогом и формой такого «замирения». Поскольку, по Ковалевскому, каждая историческая эпоха, конкретный народ рождает свое специфическое право, постольку в научном плане он считал несостоятельной теорию естественного права (в политическом смысле он признавал ее положительное значение) и возможность существования юридических норм независимо от социальной реальности.

Государство, так же как и право, по мнению Ковалевского, есть не умозрительная юридическая конструкция, а факт реальной жизни, выросший из «замиренной среды» и тесно с ней связанный. Исторически возникая позднее права, государство не создает и не отрицает юридических норм, но обязано

---

[1] *Муромцев С. А.* Определение и основное разделение права. М., 1879. С. 58.

их признавать, так как этого требует закон общественной солидарности. При наличии объективных условий (стремление сообщества жить в мире, наличие социальных норм) решающим в процессе образования государства оказывается субъективный фактор. Инертные и не способные к творческой инициативе массы могут быть организованы в государство лишь в результате волевых усилий выдающейся личности, гипнотически воздействующей на ищущую чужого руководства толпу[1]. Поэтому для Ковалевского легенды о полубогах и героях, основавших государства, имеют некоторую долю истины.

3. Теория естественного права

Зарождение идей естественного права, согласно которым правовые ценности, нормы проистекают из естественной природы человека и не зависят от социальных условий, наблюдается уже в Древнем Китае (моизм), Древней Греции (Демокрит, софисты, Сократ, Аристотель), Древнем Риме (Цицерон, римские юристы). В XVII—XVIII вв. в ходе европейских революций возникает классическая концепция естественного права (Г. Гроций, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо). Выполнив свою социальную функцию по идеологическому обоснованию буржуазных революций (объявление феодализма и монархизма противоестественным строем, обоснование прав и свобод человека, нового демократического устройства государства), эта концепция в первой трети XIX в. практически утрачивает свое значение и уступает место позитивистским правовым теориям. Однако на рубеже XIX—XX вв. понятие естественного права вновь возрождается. Опираясь на методологию новейших философских школ (неокантианство, неогегельянство, герменевтика, экзистенциализм, неотомизм и др.), естественно-правовая теория отодвигает на второй план позитивизм и идеи историзма и пытается дать свою модель развития общества.

[1] См.: *Ковалевский М. М.* Социология. Спб., 1910. Т. 2. С. 215.

В России после запрета в 1850 г. читать в университетах курсы философии, содержавшие идеи естественного права, начинается постепенное к ней возвращение. С начала 1900-х гг. образовалась весьма влиятельная естественно-правовая школа (П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Е. Н. Трубецкой, И. А. Покровский, Е. В. Спекторский, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, В. М. Хвостов и др.).

Если на Западе возврат к естественному праву, его новое прочтение диктовались кризисным состоянием европейской демократии (усиливающееся вмешательство государства в дела общества и личную жизнь граждан), то в России культивирование естественно-правовых ценностей было направлено на формирование идеологической и организационной базы либерализма, борьбу с абсолютизмом, правым и левым радикализмом. Кроме того, как в Европе, так и в России возрождение естественного права было одним из путей преодоления господствовавших в XIX в. материалистических, позитивистских учений и перехода к философскому идеализму. Не случайным отсюда представляется тот факт, что многие русские религиозные мыслители этого периода были сторонниками естественно-правовой доктрины (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, С. Л. Франк и др.).

Признанным главою школы естественного права в России был *Павел Иванович Новгородцев* (1866—1924) — правовед, философ, социолог, профессор Московского университета. Новгородцев принимал деятельное участие в политической жизни страны: стоял у истоков создания партии кадетов и был активным ее членом, избирался в I Государственную думу, после Октября 1917 г. включился в антибольшевистскую борьбу. Важной стороной его биографии стало участие в сборниках «Проблемы идеализма» (1902) и «Из глубины» (1918). В эмиграции (с 1920) при участии чешского правительства основал в Праге Русский юридический факультет в местном университете и возглавлял его до своей кончины.

Многоплановая по содержанию философия права Новгородцева наиболее полно представлена в его обобщающем труде «Введение в философию права», состоящем из трех частей: первая — статьи «Нравственный идеа-

лизм в философии права» (1902) и «Государство и право» (1904), вторая — «Кризис современного правосознания» (1909) и третья — «Об общественном идеале» (1917, осталась незаконченной).

По Новгородцеву, разумное начало в личности есть присущая ей автономная нравственная идея. Разум является единственным источником идеи должного, морального закона, который представляет собой факт чистого сознания, безусловно достоверен сам себе, независим от исторической необходимости. Сущность морали проявляется в ее формализме, индивидуализме, абсолютизме, что определяет ее критическую функцию по отношению к действительности и служит основой бесконечного нравственного совершенствования. Нравственная идея в качестве идеала всегда императивна (повелительна), не связана с конкретным содержанием, существует исключительно в личностном сознании, имеет абсолютную ценность. Будучи приложена к сфере социальных отношений, она, как полагает Новгородцев, приобретает форму естественного права, неизменной идеальной нормы с меняющимся содержанием. Она позволяет установить возможность синтеза личного и общественного, определить соотношение относительного и абсолютного, разрабатывать социальные идеалы.

Абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности, которая выступает идеалом и целью самой себя и критерием оценки существующей политико-правовой реальности. Автономная моральная личность представляет собой основу идеального общественного устройства, ее естественно-правовой идеал служит средством организации правопорядка и политических институтов. А так как между идеалом и реальностью, считает Новгородцев, всегда существует разрыв, то личность как носитель естественно-правовой идеи постоянно конфронтирует с действующим законом, стоит в оппозиции к государственной власти.

В этом несоответствии Новгородцев усматривает источник кризиса правосознания, который, по его мнению, в конце XIX — начале XX в. глубоко затронул классическую теорию правового государства и демократические институты Запада. В результате возникло неразрешимое противоречие между свободой и демократией, коренящееся, по Новгородцеву, в метафизической природе личности, ее вечной неудовлетворенности наличным правопорядком и стремлении к абсолютной свободе. Новгородцев призывает отказаться от традиционного формально-юридического правосознания в пользу нравственно-психологического и религиозно-метафизического понимания взаимоотношений государства и личности, что нашло отражение в его концепции абсолютного социального идеала.

Эта концепция знаменовала его переход на позиции консервативного либерализма в духе умеренного славянофильства, формулировалась им как принцип всеобщего свободного универсализма, где свобода, равенство и всеобщность объединения лиц сочетаются в свободной солидарности всех. Подобный идеальный социальный универсум (генетически связан с положениями Платона, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого) представляет собой развивающуюся нравственную идею (нравственный закон — естественное право — абсолютный идеал), эволюцию представлений личности от осознания ею своей нравственной природы к формированию требований нравственной организации общества, принципов оптимального сочетания государства и личности. Однако императив бесконечного нравственного совершенствования делает невозможным, по Новгородцеву, соответствие абсолютного идеала и действительности. Не реализуемый в жизни идеал становится потенциально достижимым в контексте православной догматики, его воплощение как вневременного и иррационального образа, уже существующего, но еще не осуществленного, Новгородцев выносит за пределы человеческой истории в сферу сверхисторического.

Богдан Александрович Кистяковский (1868—1920), философ, социолог, правовед, учился в различных университетах России и Европы (в том числе в Берлине — у Г. Зиммеля, в Гейдельберге — у Г. Еллинека). Активно занимался политической деятельностью: участвовал в украинском национальном движении, был членом социал-демократических кружков, стоял у истоков создания партии кадетов; неоднократно подвергался арестам и ссылкам. Кистяковский — один из идеологов

веховства (публиковался в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи»). Он много преподавал (в том числе в Московском университете), был профессором Киевского (с 1917) и Украинского государственного (с 1918) университетов, членом Украинской Академии наук (с 1919), редактировал ряд журналов. Главной его книгой является «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (1916).

По общефилософским основаниям своих взглядов Кистяковский — неокантианец Баденской школы, отстаивавший необходимость создания научной философии, предметом которой являются нормы сознания и культуры (мир должного). Наукой, изучающей закономерности долженствования социальных явлений, призвана стать, по его мнению, социология. Центральными объектами нормативной социологии Кистяковского были право и государство.

Стремясь осмыслить право комплексно, Кистяковский выделяет в нем несколько аспектов: социальный (право как один из элементов мира должного), психологический (право как совокупность представлений, эмоций и волевых установок), государственно-организационный (связь с государством) и нормативный (право как совокупность «конститутивных категорий мышления», изначально ему присущих и имеющих метафизическую природу). Нормативное свойство права представляется ему главным, ведущим. Право в этом плане обусловлено в своем развитии двумя этическими целями — свободой и справедливостью.

Суть государственной власти Кистяковский усматривает не в ее организационно-материальном (наличие вооруженных людей, органов управления) и принудительно-силовом характере, а в духовной природе. Однако государство является нормативной сущностью как бы второго порядка, имеющей свое оправдание и цель в праве — подлинной основе власти. Государство, таким образом, есть не что иное, как реализованное право, осуществляющиеся в культуре свобода и справедливость. Именно поэтому власть в современном государстве, по Кистяковскому, становится правовой.

Стараясь устранить субъективизм философии права Канта (личность — единственная цель), Кистяковский предлагает возродить его естественно-правовую философию в новой формулировке: «Самоцелью являются одинаково и личность, и общество»[1]. Кроме того, его трактовка естественного права имеет социалистический оттенок: к природным неотчуждаемым правам личности он причисляет право человека на достойное существование, материально гарантированное со стороны общества и государства. В итоге наиболее совершенным типом государственного бытия Кистяковский признает правовое, социально справедливое государство, в котором осуществляется классовая солидарность, единение народа и власти.

4. Государственная школа

Во второй половине XIX в. формируется так называемая государственная школа в русской историографии. Представители этой школы (Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, А. Д. Градовский, В. И. Сергеевич, В. О. Ключевский, П. Б. Струве, П. Н. Милюков и др.), анализируя историю России, пытались открыть ее закономерности в контексте развития русской государственности. Государственная школа проявилась в русской философии права, испытавшей значительное влияние со стороны таких общепризнанных сторонников активной роли государства, как Т. Гоббс и Гегель.

Борис Николаевич Чичерин (1828—1904) — философ, правовед, историк, социолог. После окончания юридического факультета Московского университета он сочетал научную работу с интенсивной публицистической деятельностью. Преподавал на кафедре государственного права Московского университета. В 1881 г. Чичерина избрали московским городским головой, но в следующем году он вынужден был оставить этот пост по политическим мотивам.

Научная и общественно-политическая деятельность Чичерина сыграла видную роль в

[1] *Кистяковский Б. А.* Философия и социология права. Спб., 1998. С. 302.

формировании либерально-консервативного правосознания в России и оказала большое влияние на П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве и других мыслителей. Его философско-правовые воззрения изложены в сочинениях «Собственность и государство» (1881—1883), «Курс государственной науки» (ч. 1—3, 1894—1898), «Философия права» (1900). Фундаментальной, не потерявшей ценности до наших дней следует признать его «Историю политических учений» (ч. 1—5, 1869—1902).

Вместо гегелевской триады (тезис — антитезис — синтез) Чичерин выдвинул идею четырехзвенного саморазвития любого предмета: начальное единство, раскалываясь на две противоположности, обретает себя в конечном единстве. В человеческой истории саморазвитие Абсолютной сущности (Бога) протекает в практической (покорение природы, экономика, гражданский быт, политический строй) и теоретической (искусство, наука, философия, религия) сферах. Поскольку последняя является определяющей, открытие законов саморазвития Абсолюта ведет, по Чичерину, к пониманию закономерности процессов, происходящих в обществе, государстве, праве. Политико-правовые воззрения Чичерина, имея много общего в формальном плане с философией права Гегеля, в отличие от нее носят более индивидуалистический характер и в большей степени пронизаны либеральным началом.

С точки зрения Чичерина, личность есть основа социальной жизни, субстанция общества; она представляет собой единичную метафизическую сущность, обладает свободой воли и сознанием связи с Абсолютом. Будучи самоценной и выступающей всегда в виде цели, а не средства, личность с необходимостью приходит к идее права, которая становится объединительной социальной основой. Именно поэтому Чичерин определяет право как внешнюю свободу человека, выраженную в законе. Право приобретает у него характер объективированной идеи свободы, проходящей в своем развитии три стадии: стадию внешней свободы (право), стадию внутренней свободы (нравственность) и стадию общественной свободы (соединение права и нравственности в семье, гражданском обществе, церкви и государстве).

Критерием законодательства выступает у Чичерина естественное право. Руководящим началом естественного права является (помимо свободы) справедливость, которую он, вслед за Аристотелем, подразделяет на уравнивающую и распределяющую. Если уравнивающая справедливость находит свое воплощение во внешней свободе (юридическое формальное равенство), то распределяющая — в общественной (фактическое неравенство в обществе). Юридическое равенство и фактическое социальное неравенство Чичерин находил естественным, коренящимся в природном и божественном миропорядке.

Подобно Аристотелю и Гегелю, Чичерин полагал, что реальному государству предшествует идея государства, исходящая от Абсолюта и выражающая предопределенные им цели. Совпадающее в целом логическое и историческое развитие государства проходит у него по четырехзвенной схеме: стадия первобытного единства (соединенность гражданского общества, семьи, церкви, государства), период раздвоения (социальное целое полярно разделено на гражданское общество и церковь, между которыми исчезает государство) и конечная ступень высшего единства (государство появляется как высший союз, объединяющий и сдерживающий противоборствующие стремления других социальных образований).

В отличие от классического либерализма, сводившего роль государства в обществе к минимуму, Чичерин полагал, что государство является вершиной социального развития и наиболее гармонично соединяет в себе основные элементы других общественных союзов (семья, гражданское общество, церковь). Но государство, в трактовке Чичерина, не поглощает общество, а лишь возвышается над ним.

Исходя из задач государства (охрана права и осуществление целей идеального целого), Чичерин кладет в основу взаимоотношений государства и общества принцип свободы. В этом плане он различает свободу индивидуальную, общественную и политическую. Индивидуальная свобода, по Чичерину, есть источник общественной свободы. А посколь-

ку гражданское общество представляет собой союз частных лиц, то совокупная общественная свобода — это многократно сложенная индивидуальная свобода. Государство, несмотря на то что оно является высшим союзом и стоит над обществом, произрастает из него и черпает в нем свои силы. Иначе говоря, политическая свобода, нормы властных отношений задаются гражданским обществом, вырабатываются в его недрах. Поэтому связь между личной свободой, свободой общественной и политической представляется Чичерину непосредственной. Там, где нет широкой гражданской свободы, делает он вывод, отсутствует свобода и политическая. Общественная свобода служит гарантией свободы политической, а также гарантией и дополнением свободы индивидуальной.

Ограничение монархической власти Чичерин связывает с господством права и законов. Закон выступает как связующее звено государственного союза, олицетворение юридической и нравственной связи между властью и подвластными. С одной стороны, он устанавливает правомерное господство общего интереса над частным, а с другой — ограждает свободу частных лиц. Государство, по Чичерину, нравственно настолько, насколько оно управляется законом.

Оценивая российскую монархию как исторически необходимую и отвечающую внутренним потребностям русской нации, Чичерин в последние годы своей жизни стал выступать за ее конституционное ограничение. В этом плане он был одним из тех представителей либерального консерватизма в России, которые предлагали гибко сочетать традиционную российскую государственность с идеями либерального конституционализма.

Большое научное наследие в области государствоведения оставил профессор Петербургского университета *Александр Дмитриевич Градовский* (1841—1889). Наиболее значительные из его сочинений — «Начала русского государственного права» (т. 1—3, 1875—1883) и «Государственное право» (1880).

Согласно политической философии Градовского, государство есть итог длительного развития различных видов социальной власти (семейной, экономической, моральной, религиозной). На стадии созревания общественных институтов (семья, церковь, собственность) власть, им принадлежащая, в силу объективного объединения социальных отношений постепенно приобретает характер единой и универсальной, начинает распространяться на все население данной территории. Организационным и идейным центром, в котором фокусируется социальная власть, сосредоточивается ее авторитет и материализуется ее воля, становится государство. Последнее, по Градовскому, представляет собой не только особую, наиболее зрелую форму человеческого общения, но прежде всего всеобъемлющий социальный синтез, органично включающий в себя элементы других общественных союзов и институтов. Тем самым Градовский, как и Чичерин, примыкает к мировоззрению либерального консерватизма.

Одним из первых в России Градовский попытался разработать диалектику взаимосвязи государства и нации. Государство, полагал он, возникает на довольно высокой ступени саморазвития нации, является реализованной формой достигшего своего расцвета национального правосознания. Образование государства — дело господствующей на данной территории нации, в ней — источник государственной силы. Малые народности, интегрируясь наряду с основным этническим населением в единую нацию, не играют решающей роли в определении своеобразия государства. Проявляющий себя в истории народ («исторический народ») неизбежно проходит стадию государственности.

Градовский рассматривает государство как организацию, далеко не тождественную обществу и другим социальным институтам, имеющую собственные корпоративные интересы. Главную цель государства он видит в обеспечении им своего могущества, ибо слабое государство, теряя власть, перестает быть таковым. Однако выдвижение этой цели в качестве первостепенной не ведет к чрезмерному преувеличению роли государства, так как благодаря могуществу государства, по мнению Градовского, создаются условия для достижения общественных и личных целей. Важнейшая задача государства — содействовать все большей включенности человека в общественную жизнь, полнейшей реализации

его социальной природы. В этом смысле Градовский оценивает образование государства как результат устранения изолированности человека: только в государстве, полагает он, личность достигает своего высшего развития[1].

Анализируя с позиций историзма различные формы правления (монархию, аристократию, демократию), Градовский (применительно к России — сторонник монархического устройства) отрицает право какой-либо из них претендовать на совершенство и вечное существование. Он убежден в том, что форма правления должна соответствовать «умственному, нравственному и экономическому состоянию народа», в противном случае она неизбежно будет меняться.

В начале XX в. государственная школа получила свое продолжение в политической философии *Петра Бернгардовича Струве* (1870—1944) — экономиста, философа, социолога, историка, общественного деятеля. Закончив юридический факультет Петербургского университета, Струве периодически читал политэкономию в различных учебных заведениях России. В 1916 г. он стал почетным доктором права Кембриджского университета, в 1917-м — почетным членом Российской Академии наук. В 1890-е гг. Струве — один из видных представителей русского либерализма в форме «легального марксизма». Он играл существенную роль в создании и деятельности партии кадетов, избирался во II Государственную думу. Струве был одним из организаторов и авторов сборников «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины». В эмиграции (с 1920 г.) длительное время участвовал в антисоветском движении.

Эволюционировав от «легального марксизма» и позитивизма к идеализму и метафизике, Струве в конечном итоге сформулировал свои воззрения как философию либерального консерватизма, которая нашла отражение в выпущенной им в 1911 г. книге «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет (1905—1910 гг.)». Представленные в ней философско-правовые идеи, во многом новые и оригинальные для России, несут на себе отпечаток влияния идей Гегеля, Л. Гумпловича (Струве посещал его занятия) и Б. Н. Чичерина (его учение Струве считал непосредственным предшественником своей политической философии).

Государство, считает Струве, представляет собой организацию сверхличного человеческого бытия, имеющую мистическую природу. Будучи сверхразумным и внеразумным, оно иррациональным путем связывает воедино отдельных индивидов. Ему свойственно стремиться к могуществу, усиливать свою власть внутри страны и вовне. Поскольку государственное могущество, произрастая изнутри, с неизбежностью проявляет себя вовне, то всякое реальное государство всегда было и будет проникнуто идеей империализма. Поэтому идея вечного мира представляется Струве утопичной, а война — естественной функцией государства и бесспорным обнаружением его мистической природы. В этой связи он выдвигает идею «патриотического эроса» — любви к родине, понимаемой как иррациональное религиозное чувство и нравственное совершенствование в деле объединения «личной жизни и государственных задач».

Струве указывает на тесную взаимосвязь между государством, нацией и национальной культурой. Он полагает, что нация является первичным органическим началом, центром сосредоточения потенциальной энергии, которая затем может взорваться мощью великой культуры и государственности. Национальный дух находит свое объективное воплощение в культуре, имеющей, по Струве, универсальный, всесторонний характер и как бы формально закрепляющей уровень самосознания (в первую очередь в форме правосознания) народа. Культура, таким образом, есть непосредственная среда, где формируется волевое и сознательное начало нации — государство. Богатство, глубина и самобытность культуры определяет силовые возможности государства, его способность подчинять себе другие нации и государства. В этом плане борьбу между нациями и государствами Струве рассматривает как борьбу культур: побеждает та культура, в которой уровень правосознания, степень дисциплины и порядка оказываются выше. Таким образом, государство, по Струве, является квинтэссенцией,

---

[1] См.: *Градовский А. Д.* Собр. соч.: В 9 т. Спб., 1899—1904. Т. 1. С. 19.

энергийным стержнем национального духа и национальной культуры.

Теоретические посылки, изложенные выше, Струве в полной мере использует для обоснования умеренно националистической концепции Великой России. В условиях первой русской революции, активного влияния правых и левых радикалов он выдвинул идею революции во имя государства. На его взгляд, национальной идеей России может стать дело примирения между властью и «проснувшимся к самодеятельности народом», государство и нация должны органически срастись. Власть и нация обязаны найти компромисс, пойти на добровольное самоограничение с целью соединения прошлой исторической судьбы с новыми либеральными требованиями. Струве выступал за создание такой Российской империи, в которой могущество государства будет сочетаться с дисциплиной труда, правовой защищенностью и религиозной идеей.

5. Психологическая школа права

Во второй половине XIX в. в России (как и Европе) бурно развивается психологическая мысль, оказывая воздействие на философию, социологию, историю, правоведение и другие гуманитарные науки. Показательным в этом отношении является создание в 1885 г. Московского психологического общества при Московском университете и основание в 1889 г. журнала «Вопросы философии и психологии». Формирование научной среды, где ощущался явно повышенный интерес к психологии, обусловило тот факт, что психологические идеи присутствовали у большинства представителей позитивистских и естественно-правовых концепций.

Первым крупным теоретиком в России, попытавшимся дать системный анализ психологии власти, был либеральный профессор Петербургского университета, правовед и социолог *Николай Михайлович Коркунов* (1853—1904). В своих сочинениях («Общественное значение права», 1890; «Лекции по общей теории права», 1904), находясь на позициях позитивизма, он отстаивал тезис, что законы, управляющие явлениями органического и неорганического мира, применимы и к социальной жизни, выступал за социально-психологический детерминизм.

Правовое поведение, по Коркунову, основано на обязанности выполнять вытекающие из чужого права требования и соблюдать установленные нормами границы сталкивающихся интересов. Рождаясь и развиваясь в индивидуальном правосознании, юридические нормы постепенно облекаются в признанную людьми форму обычая, судебной практики, закона, становятся объективным фактором общественной жизни. Право начинает подчинять себе деятельность отдельных лиц в силу того, что оно признается ими как должный порядок общественных отношений, выступает как их субъективное представление о норме поведения.

Основу авторитета органов государственной власти Коркунов усматривает не во внешней их силе, а в признании их решений обязательными со стороны общества. Власть государства простирается настолько, насколько граждане сознают себя от него зависимыми. Таким образом, государственная власть есть сила, обусловленная не волей властвующего, а сознанием зависимости от него подвластного. Поскольку для личности естественно противопоставлять интересу власти свои индивидуальные интересы, отстаивая и оберегая их, это приводит к созданию юридических норм, разграничивающих сталкивающиеся интересы власти и отдельных лиц, к ограничению власти правом. Действия власти должны соответствовать правосознанию подвластных, их представлению о государстве, его отношению к праву, личной и общественной свободе. С развитием гражданского общества, международного общения, вследствие общекультурного прогресса, делает вывод Коркунов, сознаваемая людьми зависимость от государства становится все более ограниченной и условной.

Основателем психологической школы права является *Лев Иосифович Петражицкий* (1867—1931). После окончания юридического факультета Киевского университета продолжил образование в Берлине, где серией научных статей по проблеме политики права оказал определенное влияние на немецкую

юридическую мысль (в частности, на Р. Штаммлера). Затем занимал кафедру энциклопедии и философии права Петербургского университета. Либерал по политическим убеждениям, Петражицкий был депутатом I Государственной думы, входил в состав ЦК партии кадетов. После Октябрьской революции эмигрировал в Польшу, где вплоть до своей кончины занимал кафедру социологии Варшавского университета.

Концепция Петражицкого в значительной степени повлияла на философско-правовую и социологическую мысль России, Польши, Западной Европы и США. В 20-е гг. советские правоведы (М. А. Рейснер) активно использовали методологию Петражицкого для обоснования революционного правосознания как формы социалистического права. В немалой степени благодаря усилиям учеников Петражицкого (Г. Д. Гурвич, Н. С. Тимашев, П. А. Сорокин) его психолого-правовой подход был усвоен в 20—30-е гг. научными школами Запада, что стало непосредственной предпосылкой возникновения социологической юриспруденции и других новейших социолого-психологических концепций права.

В основе теории Петражицкого, наиболее полно представленной в книгах «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905) и «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (т. 1—2, 1909—1910), лежит сочетание элементов неокантианства и имманентной философии с принципами социального и индивидуально-биологического детерминизма. Отражением данной теоретико-познавательной конструкции явилась созданная им эмоциональная психология, рассматриваемая как универсальная наука об обществе. Психический аспект социальной действительности приобрел у Петражицкого значение всеобщей формы общественного сознания, проявления человеческой деятельности рассматривались как функция психики.

Отказавшись от традиционного деления психических явлений на сознание, чувство и волю и введя такую ключевую категорию, как «эмоция», Петражицкий выделяет следующие элементы психики: двусторонние, пассивно-активные (эмоции) и односторонние, а среди последних односторонне-пассивные (сознание, чувство) и односторонне-активные (воля). Наиболее важны, с его точки зрения, этические эмоции (моральные и правовые), выступающие в виде психических переживаний лица по поводу своего поведения, выполняющие роль внутреннего цензора. Если моральные эмоции (нравственность) императивны (повелительны, не допускают выбора) и направлены на организацию внутренней душевной жизни человека, то правовые (право) — императивно-атрибутивны, т. е. предполагают определенную связь членов общества. Право, по Петражицкому, есть такое состояние психики, при котором лицо осознает свой долг (пассивно-атрибутивное свойство права) и свое правомочие на исполнение кем-либо обязанности (активно-атрибутивное свойство права). Необходимым условием бытия права является индивидуально-психический акт человека, способного к правовому переживанию.

Петражицкий выделяет право официальное и неофициальное, позитивное (гетерономное) и интуитивное (автономное). Официальное право, признанное и гарантированное государством, функционирует наряду с неофициальным, возникающим внутри различных социальных групп. В отличие от официальной правовой моносистемы, неофициальное право характерно нормативно-ценностным разнообразием, значительно более широкой сферой применения, многоуровневой структурой. Позитивное право предстает в виде «нормативного факта», т. е. формально-определенного источника права (как правило, нормативно-правового акта). Интуитивное право существует помимо каких-либо традиционных правовых форм и является итогом внутреннего, интуитивного самоопределения индивида.

Находясь как бы в эпицентре человеческой психики, интуитивное право, по Петражицкому, способно быстро и точно улавливать потребности практической жизни и изменять в соответствии с ними свое содержание. Официальное и позитивное право не обладает необходимой мобильностью, поэтому с течением времени оно перестает отвечать интересам развивающейся личности, вступает в конфликт с ней. Чтобы избежать конфронтации,

ведущей к разрушению не только официальной правовой системы, но и государства, общества, позитивное право должно вбирать в себя «аксиомы» интуитивного права, т. е. принципы построения самой правовой психики.

Государство, согласно Петражицкому, также есть факт правовой психики, которой свойственна потребность в силовом обеспечении исполнения долга и обязательства, а также в пресечении правонарушений. Отсюда гражданам принадлежит право использовать власть для охраны своих законных интересов.

Политика права ставит перед собой две задачи. Первая состоит в регулировании индивидуального и массового поведения посредством правовой мотивации, вторая — в совершенствовании человеческой психики, очищении ее от антисоциальных склонностей. Возрастающее влияние культуры ведет к постепенному отмиранию антисоциальных свойств психики, дает обществу возможность отказываться от негуманных правовых средств (например, жестокости наказаний). Однако до настоящего времени, по Петражицкому, правовая социализация по направлению к общему благу осуществлялась произвольно. Политика права как наука будет сознательно, а следовательно, более эффективно вести людей к совершенному социальному устройству, к господству «действенной любви в человечестве».

VI

ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ В. С. СОЛОВЬЕВА И С. Н. ТРУБЕЦКОГО

Философия всеединства В. С. Соловьева и конкретный идеализм С. Н. Трубецкого — философские построения, ознаменовавшие собой новый этап в истории русской идеалистической мысли. Опираясь на учения античных и средневековых мыслителей, труды Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Э. Гартмана, идеи славянофилов, Ф. М. Достоевского, П. Д. Юркевича, Н. Ф. Федорова, Соловьев создал оригинальную концепцию, в которой были развиты все главные области философского знания: онтология и гносеология, социальная философия и историософия, этика и эстетика. Его творчество оказало большое влияние на развитие русской идеалистической мысли XX столетия (Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, А. Ф. Лосев и др.). Непосредственное развитие идеи Соловьева получили в сочинениях С. Н. Трубецкого — крупного представителя русской университетской философии.

Глава I

Философия всеединства В. С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) принадлежит к выдающимся русским мыслителям как по глубине постановки им целого ряда философских проблем, так и по широте созданного им синтеза. Последний, по замыслу Соловьева, должен был органически объединить в нечто целое философию, религию и науку, сформировать систему «цельного знания», к которой стремились ранние славянофилы. В поле зрения Соловьева оказываются проблемы метафизики, натурфилософии, историософии, антропологии и гносеологии, этики и эстетики, и все эти проблемы подчинены единству замысла — созданию религиозной философии всеединства, в которой могли бы найти ответ наиболее волнующие вопросы не только теории, но и жизни. Ибо «цельное знание», по убеждению Соловьева, должно ориентировать человека в жизни, а не оставаться лишь отвлеченным знанием. «...Философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»[1].

Если учесть к тому же не только широту интересов, но и литературное дарование философа, умение ясно и аргументированно излагать свои мысли, то неудивительно, что его творчество оказало воздействие на развитие русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. Такие разные и во многом несогласные между собой русские мыслители, как Л. М. Лопатин, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др., испытали на себе влияние Соловьева, что, разумеется, не исключало критического переосмысления ими различных сторон его учения.

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., изд-во «Мысль», 1988. Т. 2. С. 5.

1. Жизненный путь и философское становление

В. С. Соловьев родился в Москве в семье известного историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева, отец которого был духовного звания. По матери он происходил из старинного украинского рода, к которому принадлежал «украинский Сократ» — Григорий Саввич Сковорода: он был двоюродным дедом (или прадедом) матери Соловьева.

По окончании гимназии в 1869 г. будущий философ поступил на естественный факультет Московского университета, но через три года перешел на историко-филологический, который окончил в 1873 г., а затем в течение года учился в Московской духовной академии. Еще в гимназии он пережил религиозный кризис и, как и многие его сверстники, стал материалистом и атеистом. Однако более углубленное изучение философии, прежде всего чтение сочинений Спинозы, который, по признанию Соловьева, стал его «первой философской любовью», а затем Шопенгауэра, Э. Гартмана, Шеллинга и Гегеля, помогло ему преодолеть юношеский нигилизм и уже сознательно вернуться к «вере отцов».

В 1874 г. Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» и был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Летом 1875 г. он уехал для научных занятий в Лондон, где изучал главным образом мистическую и гностическую литературу — Я. Бёме, Парацельса, Э. Сведенборга, каббалу, интересовался оккультизмом и спиритизмом. Именно в этот период у него выходит на первый план тема софиологии, которой суждено было стать одной из ключевых в его творчестве. Неожиданно философ покидает Лондон и отправляется в Египет, где проводит несколько месяцев. Позднее он объяснял свою поездку «таинственным зовом Софии». Натуре поэтической, впечатлительной, Соловьеву казалось, что он обладает медиумическими способностями. О своих видéниях Софии, или Вечной Женственности, он рассказывает в поэме «Три свидания», написанной в 1898 г. незадолго до смерти.

Возвратившись в 1876 г. в Россию, Соловьев снова читает лекции в Московском уни-

верситете. Но в 1877 г. из-за раздоров в профессорской среде он покидает университет и поступает в Петербурге на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения, читая в то же время лекции в Петербургском университете и на Высших женских курсах. В 1877 г. философ опубликовал свою первую систематическую работу «Философские начала цельного знания» (правда, незаконченную), а в 1878 г. выступил с циклом публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве», которые собирали много слушателей и имели общественный резонанс. К этому времени у него уже вполне сложилась философско-религиозная концепция, в центре которой — идея «положительного всеединства», тесно связанная с софиологической темой.

28 марта 1881 г. после убийства народовольцами Александра II (1 марта) Соловьев прочел публичную лекцию о смертной казни, о несовместимости ее с христианской нравственностью. Осудив цареубийц, он в то же время призвал царя не допустить смертной казни преступников. Тем самым отношения Соловьева с властью были испорчены. Он ушел в отставку из Министерства народного просвещения; ему рекомендовалось воздержаться от преподавания и от публичных выступлений.

Начался период публицистической деятельности Соловьева. В центре его внимания в 80-е — начале 90-х гг. — общественно-политическая и церковно-религиозная жизнь. Среди наиболее важных произведений этого периода — «Духовные основы жизни» (1882—1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886, Загреб), «Три речи в память Достоевского» (1881—1883), «La Russie et l'Eglise universelle» (Paris, 1889; русский перевод «Россия и Вселенская церковь» увидел свет лишь в 1911 г.). Он пишет также ряд статей по национальному вопросу, связанных с проблемами славянофильства и западничества, объединенных затем в работу «Национальный вопрос в России» (в первый выпуск ее вошли статьи 1883—1888, а во второй — 1888—1891 гг.). Основной идеей, пронизывающей творчество Соловьева этого периода, является его теократическая утопия, убеждение в возможности объединения православной и католической церквей под эгидой Рима и политического объединения христианских народов (даже всех народов земли, ибо теократия мыслится как вселенская) под властью русского царя. Католические симпатии философа усилились после сближения его с католическим епископом Штросмайером в Загребе, куда Соловьев ездил в 1886 г.

По прекращении академической деятельности литературная работа давала Соловьеву средства к существованию. Своим возвращением к собственно философской проблематике в 90-е гг. он в немалой степени был обязан приглашению возглавить в 1891 г. отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона. Это дало ему материальную поддержку и избавило от необходимости жить литературным трудом. Он написал в Словарь более 130 статей, посвященных как основным философским понятиям, так и историко-философским темам. В 90-е гг. Соловьев пишет статью «Смысл любви» (1892—1894), подытоживающую его размышления над софиологической темой; трактат по этике — «Оправдание добра» (1894—1895); предлагает новое осмысление теории познания в статьях, объединенных под названием «Теоретическая философия» (1897—1899); наконец, в последней своей значительной работе — эсхатологическом этюде «Три разговора» (1899—1900) пытается разрешить проблему зла, расставаясь при этом с дорогой ему мечтой о будущей вселенской теократии.

Напряженная работа и житейская неустроенность рано подорвали и без того слабое здоровье Соловьева. Не будучи женат и не имея постоянного жилья, он всегда находился в разъездах, останавливаясь то в гостиницах, то у своих друзей. В июле 1900 г. он приехал в Москву, но внезапно заболел и 31 июля скончался в подмосковном имении своих друзей — князей Трубецких.

В своем духовном развитии Соловьев испытал много влияний, которые определили направление и характер его мышления. В ранней юности он воспринял социалистические идеи, свойственное русской мысли искание социальной правды, а также веру в прогресс, столь характерную для XIX в. Идея прогрессивного развития человечества, общая для немецкого идеализма и позитивизма, особенно для О. Конта, чье учение произвело на молодого русского философа сильное впечатле-

ние, разделялась и отечественными мыслителями разных направлений — не только западниками, но и славянофилами: И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ф. И. Тютчевым и др. От ранних славянофилов Соловьев воспринял вдохновлявшую его на протяжении всей жизни идею «цельного знания», которое должно дать ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели космического и исторического процесса. Субъектом этого процесса, по Соловьеву, является человечество как единый организм — понятие, заимствованное философом у Конта. В основе такого подхода лежит убеждение Соловьева в реальности всеобщего, сформировавшееся у него под воздействием Спинозы и Гегеля, вообще немецких идеалистов, которые, начиная с Фихте, строили монистические системы, исходя из единого первопринципа, — метод, не чуждый и Соловьеву, мастеру диалектического выведения категорий. У Спинозы таким первопринципом является субстанция, у Фихте — абсолютное Я, у Гегеля — абсолютный субъект-объект. Соловьев как раз и воспринял общую для спинозизма и немецкого идеализма пантеистическую посылку, во многом определившую его учение о всеединстве.

Оказали влияние на русского философа и мыслители, придававшие метафизическое значение понятию воли: Кант, Шопенгауэр, Э. Гартман и особенно Шеллинг. Если диалектическим методом Соловьев больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать волюнтативной метафизики Шопенгауэра и Шеллинга. От Шопенгауэра воспринял Соловьев одну из главных своих интуиций — об иллюзорности, неподлинности эмпирически-предметного мира, «мира представления», который являет собой «грубую кору вещества», мешающую прозревать подлинную, духовную основу мира. Впоследствии, отойдя от Шопенгауэра и обретя христианскую веру, Соловьев тем не менее сохранил это свое ощущение иллюзорности физического мира[1].

После Шопенгауэра Соловьев изучает системы Фихте, Гегеля и Шеллинга — последний оказывает на него наибольшее влияние. С Шеллингом Соловьева сближает романтически-эстетический подход к проблемам религии, своеобразный эротический мистицизм, вылившийся у русского философа в культ Вечной Женственности — души мира. С помощью Шеллинга, а также Бёме, Парацельса, Сведенборга, Дж. Пордеджа, каббалы и гностиков, которых он высоко ценил, Соловьев пытался осмыслить собственный мистический опыт — свои видения Софии.

Значительную роль в формировании воззрений философа сыграл христианский платонизм его учителя, профессора кафедры философии Московского университета П. Д. Юркевича, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни человека. Юркевич видел в воле и душевных аффектах определяющее начало человеческого существа, по своему значению превосходящее теоретическое начало духа, т. е. ум.

Все эти многообразные влияния философ органически претворил в своем учении, создав новое систематическое построение, правда не лишенное ряда трудностей и противоречий. Стремясь от них освободиться, Соловьев не раз перерабатывал свое учение. При этом в его сочинениях мы находим и трезвую оценку, и глубокую конструктивную критику тех философских концепций, которые в свое время формировали его миросозерцание: Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Конта и др.

2. Критика отвлеченного мышления с позиций спиритуалистического реализма

Философская система Соловьева строится по исторической схеме, столь свойственной мысли XIX в., — как история развития

[1] Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества.

(Из поэмы «Три свидания»)

Именно ощущение бренности и метафизической ирреальности «грубой коры вещества», которое укрепляла в Соловьеве философия Шопенгауэра, соединялось у него, с одной стороны, с интересом к оккультизму и спиритизму, а с другой — с эсхатологическими настроениями, не покидавшими его ни в юности, ни в зрелые годы.

мирового духа, как тео-космо-исторический процесс. Он хотел бы отказаться от того духа секуляризма (отделения от религии), которым была проникнута европейская философия нового времени, и вслед за ранними славянофилами стремился к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия, т. е. хотел создать философию жизни, а не философию школы. Однако в своем стремлении преодолеть секулярный дух философии нового времени Соловьев не хотел возвращения к «историческому христианству», т. е. к церковной традиции, богословию и преданию, как оно существовало в православной или в католической церквах. Его целью было «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму»[1], т. е. оправдать его с помощью теософии.

Как и славянофилы, Соловьев начинает с критики отвлеченного мышления, свойственного, по его мнению, европейской философии. По Соловьеву, отвлеченное начало — необходимый момент в жизни как индивида, так и человечества, однако абсолютизирование этого момента заводит философию в тупик, что воочию продемонстрировал Гегель, превратив рациональные конструкты (понятия) в саморазвивающееся начало — субстанцию-субъект.

Русский философ указывает на основной порок гегелевской системы — на гипостазирование понятия, на превращение логических определений мышления в нечто самостоятельное, лишенное субъекта, мыслящего с помощью этих определений. В результате Гегель все превратил в отношения, и у него исчезли относящиеся, т. е. реальные, субъекты отношений. Гегель, считал Соловьев, «не признает ничего, кроме чисто логических или относительных определений... Субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия... а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих... В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противоположное, и констатирование этого тождества или безразличия противоположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики»[2]. Соловьев, таким образом, критикует отвлеченный идеализм Гегеля с позиций *спиритуалистического реализма,* требующего расчленять мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание, — моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Подлинно сущее, по Соловьеву, — это не рациональная конструкция, не понятие, но и не эмпирическая данность; это *реальное духовное существо, субъект воли;* сущее, по словам философа, «есть сила бытия»[3]. «...То абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логикой, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие». Сущее, по определению Соловьева, есть то, что не может быть предикатом, а лишь субъектом. Напротив, бытие, в отличие от сущего, является предикатом «*Бытие есть* значит, что *есть сущий*», — пишет Соловьев[4].

В подлинном смысле реальностью обладают, по Соловьеву, только духи и души, носители силы и воли; они-то и суть сущие; эмпирический же мир, данный в пространстве и времени, он вслед за Кантом и Шопенгауэром считает только явлением и характеризует его как бытие, в отличие от сущего. Исходя из кантовского различения явления и вещи в себе, Соловьев, как и Шопенгауэр, усматривает сущность вещи в себе (названной им «сущее») в воле. Первое и верховное сущее — Бог — определяется им в духе неоплатонизма и каббалы как положительное ничто. «Это

---

[1] *Соловьев В. С.* Письма. Спб., 1911. Т. 3. С. 89.

[2] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 277. Однако эта вполне справедливая критика не помешала Соловьеву высоко оценить гегелевское учение, и особенно его диалектику. В той же работе, где дана критика Гегеля, а именно в «Философских началах цельного знания», Соловьев отмечает, что гегелевская философия «в своей сфере формального чисто логического мышления является совершенно полной и замкнутой. Поэтому общие формулы гегелизма останутся как вечные формулы философии» (там же. С. 195).

[3] Там же. С. 220.

[4] Там же. С. 219.

положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений»[1].

Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, Соловьев интерпретирует таким образом связь Бога и мира как связь сущности и явления. Между трансцендентной основой мира и самим миром устанавливается отношение необходимости, которая постигается рациональным путем — с помощью так называемой органической логики. Такая интерпретация носит спинозистски-гегелевский, пантеистический характер: между сущим как сущностью и миром как явлением устраняется та непереходимая грань, которую христианское богословие полагает между Творцом и творением. Тут, однако, спиритуалистический реализм Соловьева вступает в известное противоречие с его рационалистическим методом: ведь если сущее — это трансцендентное духовное существо, то мы можем узнать о нем что-либо только из общения с ним, в котором оно открывает нам себя, т. е. из откровения. Чисто рациональному познанию оно недоступно. Соловьев убежден, что непостижимое для разума сущее может быть предметом мистического созерцания, т. е. особым образом понятой интуиции, которую философ отождествляет также с состоянием вдохновения. Вслед за Шеллингом и романтиками философ сближает интуицию с продуктивной способностью воображения (выступая здесь против Канта) и соответственно философию — с художественным творчеством, с вдохновением, но при этом трактует творческий акт по аналогии со своего рода трансом, состоянием пассивно-медиумическим, которое, как считают многие мистики и духовидцы, открывает возможность прорыва в трансцендентный мир духов, недоступный ни разуму, ни эмпирическому опыту.

Сближая вдохновение с интеллектуальной интуицией, которой открываются вечные истины, или идеи, Соловьев считает экстатически-вдохновенное состояние началом философского познания, оказывающегося, таким образом, родственным не только искусству, но и мистическому духовидению. «Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется *вдохновением.* Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз. Итак... непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение»[2]. Признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьев тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим (а нередко и оккультным) опытом; а устранение различия между мистически истолкованной интуицией и продуктивной способностью воображения порождает смешение художественной фантазии с религиозным откровением, создает возможность оккультно-магического понимания искусства, столь характерного не только для Соловьева, но и для испытавших его влияние символистов — А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова и др.

Именно таким образом мыслит Соловьев осуществление синтеза философии, религии и искусства. Здесь сказалась его глубоко поэтическая натура; не случайно в поэзии Соловьева некоторые исследователи ищут ключ к его философским произведениям, что все-таки не вполне оправдано. Нет сомнения, что поэтическая восприимчивость и поэтическая же переменчивость оставила свою печать на философском творчестве Соловьева; поэтому не будет несправедливым охарактеризовать общий дух его философии как поэтический. Нельзя не отметить, однако, что избранный Соловьевым путь создания «цельного знания» таит в себе опасность «неразличения духов», поскольку у художественной интуиции нет критерия для такого различения. Духовно-религиозного опыта не может заменить ни интеллектуальное созерцание философа, ни восторг вдохновения поэта.

---

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 234.

[2] Там же. С. 207.

Итак, исходное понятие теософии Соловьева — божественное сущее. Оно открывается нам непосредственно, с помощью чувства. Поэтому не требуется никаких доказательств бытия Бога: действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры[1]. Установив, таким образом, с помощью веры, или «религиозного ощущения», существование Бога, философ приступает к рациональному выведению содержания божественного сущего — не без известного противоречия с собственным утверждением, что содержание это дается только опытом. Он характеризует божественное начало как «вечное всеединое»[2] или как «единое и всё». А это значит, что всё сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть единство во множественности. Согласно Соловьеву, единое свободно от всего («абсолют» буквально означает «отрешенное», «освобожденное») и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. В то же время оно не может иметь ничего вне себя и тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, стало быть, совпадают противоположности, от века присутствуют два полюса, или центра: первый — свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй — производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Теперь первый полюс получает название единого, а второй — потенции бытия, или первой материи, которая, таким образом, входит в Абсолют как «его другое», как первый субстрат, или «основа» Бога. «...Если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу... а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она первее его, оно от нее зависит»[3]. Понятие первой материи осмысляется философом в шеллингиански-шопенгауэровских определениях — как *сила, влечение, стремление,* — восходящих к гностицизму и учению Я. Бёме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине Божества, из которой проистекает начало зла. Неразрывность двух полюсов сущего означает, что Абсолют не может представать иначе, как осуществленным в материи, а материя в свою очередь — не иначе, как идея, как осуществленный образ единого. Оба полюса «вечно и неразрывно между собою связаны... каждый есть и порождающее и порождение другого»[4]. Пантеистическая подоплека такого построения очевидна.

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа), как *становящееся* всеединое, в отличие от первого полюса как *сущего* всеединого. Главный тезис состоит в том, что абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской идеи творения мира. Становящееся всеединое — это душа мира, которая, будучи основанием всего мирового процесса, лишь в «человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя»[5]. Божественный элемент мировой души, т. е. всеединство, в дочеловеческом, природном мире существует лишь потенциально и только в человеке получает актуальность, хотя и предстает вначале только идеально, в сознании, как цель и норма человеческой деятельности. Осуществление этой цели реально составляет задачу мировой истории как богочеловеческого процесса.

---

[1] Существование Бога, по Соловьеву, «может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности... Что Бог *есть,* мы верим, а что́ Он есть, мы испытываем и узнаем» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., изд-во «Правда», 1989. Т. 2. С. 35).

[2] См. там же. С. 135.

[3] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 708.

[4] Там же. С. 709.

[5] Там же. С. 713.

В «Чтениях о Богочеловечестве» философ пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), которое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, представляющей, стало быть, третье лицо божественной Троицы — Дух Святой. «...Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренно соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София»[1]. Теперь, как видим, картина несколько меняется: философ различает в Боге двоякое единство — действующее единство божественного творческого Слова (Логоса) и единство произведенное, осуществленное. Деятельное единство — это мировая душа в Боге, а произведенное — Его органическое тело. В Христе предстают оба эти единства: первое, или производящее, есть в нем Бог, действующая сила, или Логос, а второе, «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»[2]. Совершенное человечество — это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на земле, а «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея. Именно эта вечная идея человечества есть, по Соловьеву, София — Вечная Женственность, вечно заключающаяся в божественном существе.

Таким образом, идея Богочеловечества тесно связана у Соловьева с софиологией. Нельзя не заметить, однако, что здесь у философа происходит слияние двух разных реальностей: идея человека в божественном уме как-то незаметно сливается с человеком как творением Бога; граница между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, Творцом и творением становится настолько прозрачной, что едва ли не исчезает совсем.

В результате слияния вечного и временного вся посюсторонняя действительность как бы утрачивает свою реальность, превращаясь в обманчивый, призрачный мир, в иллюзию, скрывающую под собой подлинную реальность. Но в таком случае вся деятельность человека и человеческая история в этом иллюзорном мире должны рассматриваться либо как необходимый процесс развертывания того, что уже от века заложено в божественной идее человека, либо как бессмысленная и бесцельная суета, которая ничего не меняет в божественном замысле о человеке и не вносит в него ничего нового.

При отсутствии четкой грани между вечным Творцом и его творением христианский теизм подменяется пантеизмом; Бог уже *не по свободе* творит мир и человека, ибо эмпирический человек есть лишь необходимое явление во времени вечного человека как божественной идеи. И соответственно сам человек тоже лишается своей свободы, он перестает быть реальным источником своих действий. Ведь во временном мире человек — лишь явление, а явление бытийной самостоятельности не имеет.

Идея вечного Богочеловечества вызвана к жизни стремлением Соловьева философски осмыслить христианский догмат воплощения: Христос — это воплощенный, вочеловеченный Логос, второе Лицо Троицы; тайна воплощения божественного начала, если попытаться дать ей рациональное толкование, вполне естественно приводит философа к мысли об изначальном существовании идеального человечества в самом Божестве.

Символический иллюзионизм, воспринятый Соловьевым от романтической традиции, особенно от Шопенгауэра, привел его к мысли, что только при условии «совечности» человека Богу можно говорить о его человеческом бессмертии и свободе. «...Представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека,

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 108.
[2] Там же. С. 113.

и действительно существовал до сотворения человека, — представляя себе... человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы»[1]. Как видим, Соловьев сознательно отвергает христианский догмат о творении, который, вообще говоря, отнюдь не лишает человека ни бессмертия, ни свободы: уже библейский рассказ о грехопадении свидетельствует о том, что человек сотворен свободным и может употребить свою свободу и в добро, и во зло. Глубинные мотивы соловьевского учения о том, что человек «совечен» Богу, что Бог не может существовать без человека, диктуются его убеждением в отсутствии онтологического (в плане бытия) различия между человеком и Богом, убеждением, почерпнутым как из немецкого идеализма, особенно Гегеля и Шеллинга, так и из мистических и гностических учений, имеющих многовековую традицию.

Неудивительно, что в рамках принятых предпосылок у Соловьева возникает трудность с проблемой бессмертия индивидуальной человеческой души. Бытие, которое начинается с физического рождения, должно и прекратиться с физической смертью: «...бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*»[2]. Бессмертен не человек как индивидуальное существо, а его вечная умопостигаемая сущность. Она, как мы уже знаем, понимается Соловьевым не как творение Божие. Вечный человек, или идеальное человечество, есть особого рода *универсальная индивидуальность,* или, как писал Соловьев в последний период, «всемирная форма соединения материальной природы с божеством», «Богочеловечество и Богоматерия»[3]. Существующий мир, где люди предстают как индивиды, — это, по Соловьеву, «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования»[4], иллюзорный и неподлинный.

Причина существования этого неподлинного мира у Соловьева, как и у Шопенгауэра, — принцип индивидуации, коренящейся в самоутверждении, эгоизме каждого существа, противопоставляющего себя всем другим, во взаимоотталкивании. Эгоизм есть коренное зло не только человеческой, но и всей природы, всего живущего. Зло, т. е. «грех индивидуации», как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность — это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Поразительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет, как видим, к *имперсонализму*[5]. И не случайно по этому вопросу возникла полемика между Соловьевым и его другом Л. М. Лопатиным, убежденным в субстанциальности человеческого Я и, таким образом, в бессмертии индивидуальной души.

4. Софиология

Откуда же появляется грех индивидуации, составляющий принцип существования в эмпирическом мире? По Соловьеву, он коренится в самом Боге: «...производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 120.
[2] Там же. С. 119.
[3] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 578.
[4] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 121.

[5] В одной из поздних своих работ, в докладе, прочитанном по поводу столетнего юбилея Огюста Конта (1898), В. С. Соловьев подчеркивает ирреальность единичного человека. Он ссылается на Конта, убежденного в том, что «единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 568). Не человек, а только человечество в целом есть действительная реальность — в этом убежден Соловьев точно так же, как и Конт; у обоих человечество выступает не как общее родовое понятие и не как простая совокупность всех живущих на земле людей, а как единое живое существо. При этом у Соловьева речь идет о едином живом существе как Богочеловечестве.

вечной сущности...»[1]. Зло имеет не физическое, а метафизическое начало. По этой причине всякое существо уже родится в зле, «выбирая» эгоизм и самоутверждение еще до появления на свет, когда нет еще возможности сознательного свободного выбора. Как подчеркивает философ, «злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно-разумное, или личное, начало еще не действует, так что это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение»[2].

Источник мирового зла не в грехопадении человека, осуществленном по свободе, как учит христианство, а в самом начале божественного всеединства, полагает Соловьев вслед за Шеллингом. Пока все существа имеют только потенциальное, а не актуальное бытие в Боге и как чистые духи находятся в единстве с божественной волей, они не могут от себя самих внутренне воздействовать на Бога, для этого надо иметь обособленное существование. Но для Бога необходимо, «чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться... во всей полноте своей»[3]. Поэтому Бог сам творческим актом утверждает самостоятельное бытие этих существ (тем самым порождая зло), которые только теперь могут воздействовать на него, ибо становятся уже не просто идеальными существами, умами, чья жизнь состоит в созерцании Божества, а живыми и волящими, поскольку лишь воля есть подлинная реальность.

Может показаться, что философ изменяет своей концепции, признавая множественность самостоятельных субстанций-душ. Однако он тут же поясняет, о какой обособленной жизни самостоятельного существа идет здесь речь. «Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души»[4]. Субстанциальным единством, таким образом, обладает душа мира, а не отдельные живые существа. Именно она получает независимость от божественного начала и может воздействовать на него, она одна является свободным субъектом и совершает акт отпадения от Бога, суть которого — в стремлении обладать всей полнотой бытия от себя, т. е. утверждать себя вне Бога. В результате душа мира «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением...»[5], а Бого-мироздание распадается на множество отдельных элементов: «всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов»[6], в мир зла, разъединения и страдания.

София, таким образом, предстает у Соловьева как центральный персонаж теокосмического процесса. Природа ее глубоко двойственна. С одной стороны, она есть вечноженственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество, «истинная причина творения и его цель... принцип («начало»), в котором Бог создал небо и землю»[7]. Она принадлежит к сфере божественного бытия, посредством которой Бог проявляется как живая действующая сила — Дух Святой. С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ или как «первообразное человечество». «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и всё; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ... и безусловным единством Божества... Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества — сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия... все единое человечество, или душа

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 126.
[2] Там же. С. 125.
[3] Там же. С. 128.

[4] Там же. С. 131.
[5] Там же. С. 132.
[6] Там же. С. 133.
[7] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 347.

мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною...»[1]. Именно в качестве свободного существа София может сама избрать направление своего стремления: она может сохранить свое единство с высшим, божественным началом, а может и отпасть от него, утвердив себя *вне Бога* и *вместо Бога.* Когда она определяется божественным Логосом, она несет в себе божественное начало и единит всё сущее. Но она имеет и свою собственную волю; и когда она решает обладать всем не от Бога, а от самой себя, она отделяется и утверждается вне божественного начала, отпадает от него. Как отпавшая от Бога, София приобретает демонические черты.

Именно София, настоявшая на своей обособленности, оказывается теперь началом зла и страдания в мире, мировой организм распадается на множество разрозненных эгоистических существ, находящихся во вражде и борьбе между собою. Ясно, что выходом из этого состояния зла и разобщенности является у Соловьева, как и у античных гностиков, чье учение об отпадении Софии от божественной сферы воспринял русский философ, возвращение отпавшей мировой души в единство божественного бытия.

Соловьев, однако, не мог не сознавать, что, соединяя в Софии божественное и тварное начала, он вынужден, сам того не желая, признавать, что в возникновении мира зла и хаоса в определенном смысле повинен сам Бог, во всяком случае, этот падший мир обязан своим появлением разладу в самом божественном начале. Тут сказывается влияние на Соловьева шеллингианского пантеизма. С одной стороны, Соловьев «пытается изобразить грех и смерть как факты внебожественной действительности; с другой стороны, в его изложении грехопадение мировой души представляется в виде *внутренней катастрофы,* совершившейся в самом безусловном, божественном мире»[2]. И в самом деле, София — Премудрость Божия принадлежит к божественной сфере, тогда как мировая душа — начало тварного мира. Чтобы справиться с этой трудностью, философ в работе «Россия и Вселенская церковь» различает Софию, с одной стороны, и мировую душу — с другой. Последняя теперь предстает как антипод Софии — Премудрости Божией[3]. Мировая душа теперь — источник зла и хаоса, София же — «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи»[4].

Однако совсем отказаться от сближения Софии с душой мира философу все-таки не удается; поэтому последняя именуется «матерью внебожественного хаоса» и отделяется Соловьевым от самого хаоса; суть мирового процесса предстает как борьба Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой. Эта борьба должна завершиться воссоединением отпавшей мировой души с Богом и восстановлением божественного всеединства. Данной конечной целью определяется эволюция сначала в природе, а затем в истории. Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует «исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного»[5].

Позиция Соловьева, как видим, совпадает в этом пункте с телеологическим детерминизмом Гегеля, из которого проистекает не только оптимизм, но и утопизм историософии Соловьева: исторический процесс с внутренней необходимостью должен привести к торжеству добра. Философ убежден, что само историческое развитие приведет к победе единства и любви над распадом и враждою, поскольку этот распад — необходимый момент мирового процесса, инициированного самим Богом, и падение мировой души — неизбежный путь к воссоединению ее с Первосущим. Теодицея Соловьева, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественно-научным эволюционизмом.

В отличие от традиционного христианства у Соловьева явная невосприимчивость к идее греха, изначальной греховности человека; именно потому, что взор философа прикован к мистической сфере, к драматическим пе-

---

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 131.

[2] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 372.

[3] См.: *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. С. 339.

[4] Там же. С. 347.

[5] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 154.

рипетиям жизни Софии как идеального человечества, к ее падению и грядущему спасению, воссоединению с Божеством, он оказывается недостаточно зрячим по отношению к реалиям мира дальнего, к той «земной коре», сквозь которую он созерцает божественную, а иной раз и оккультную тайну мира. Как заметил К. В. Мочульский, «юноша Соловьев не чувствовал реальной силы зла, его метафизической природы. Он самоуверенно заявлял (письмо от 2 августа 1873 г.): «Я не признаю существующего зла вечным, я *не верю в черта*»[1]. В конце жизни, однако, Соловьев, глубоко разочаровавшись в своих надеждах и ожиданиях, пришел к новому, эсхатологически-трагическому восприятию мира, выразившемуся в его «Трех разговорах» и особенно в «Повести об Антихристе».

5. Историософия. Идея теократии

Историософия Соловьева — это попытка понять мировую историю как «длинный ряд свободных актов» на пути к восстановлению богочеловеческого единства, как диалог Софии и Логоса, получающий выражение в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества. На первой ступени — естественного, или непосредственного, откровения — человечество постигает Бога как природное существо; таковы языческие верования древнего мира и естественно-научно-материалистические учения нового времени. На второй ступени Бог открывается людям как противоположное природе начало, как трансценденция, ничто; таково отрицательное откровение преимущественно восточных аскетически-пессимистических религий, наиболее последовательно представленное в буддизме, стремящемся к преодолению земного, деятельного, личного начала. Наконец, в ветхозаветной религии, открывшей личного Бога, и эллинской философии с ее учением о Логосе человечество получило положительное откровение, подлинный смысл которого полностью раскрылся только в христианстве, в богочеловеческой личности Иисуса Христа. Именно в Христе, как убежден Соловьев, явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, активно-деятельного, развившегося в лоне западной культуры.

Однако раскол восточной и западной церквей ознаменовал собой новую эпоху распада, поразившего уже христианский мир. В этом, по Соловьеву, сказалось несовершенство «исторического христианства», к которому русский философ всегда относился достаточно критически. Духовное единство вновь распалось на две односторонности. На Востоке победил исключительный монизм, господство надындивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека[2]. На Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании, как освобождения от единства, что привело к господству хаоса. Вслед за славянофилами Соловьев выносит суровый приговор порокам западной цивилизации. Истина оказалась разорванной: восточный мир утверждает «бесчеловечного бога», а западный — «безбожного человека»[3].

[1] *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 82.

[2] «Восток... сохранил истину Христову; но, храня ее в *душе* своих народов, Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры,* как Запад создал культуру антихристианскую» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 167).

[3] См.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 171. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» (там же). Как и славянофилы, Соловьев видит один из главных истоков этой односторонности Запада в господстве отвлеченного рационализма с его принципом автономии разума, вызванным к жизни протестантизмом. «Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась... В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возвещенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия...» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 164).

Преодолеть этот роковой разрыв призван народ, свободный от всякой исключительности и односторонности; а эти свойства, по убеждению Соловьева, «принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа»[1]. Поэтому Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся моменты и тем самым осуществить последний акт мировой исторической драмы воссоединения Бога с человечеством.

Историософская концепция сложилась у Соловьева еще в 70-е гг. В 80-е гг. она отливается в форму утопического учения о будущей всемирной теократии. Еще в «Философских началах цельного знания» Соловьев говорит о *«свободной теократии»,* которую отождествляет с *«цельным обществом»,* противоположностью современного ему атомистически разрозненного общества. В «свободной теократии», по Соловьеву, духовное общество, т. е. церковь, в свободном внутреннем союзе с политической и экономической сферами жизни образует «один цельный организм»[2].

Работа «История и будущность теократии» (1885—1887) имеет характерный подзаголовок: «Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни». Философ с самого начала ставит перед собой задачу «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною...»[3] Оговорка о «народном самолюбии» — далеко не случайна: осуществление вселенской истины в реальной жизни Соловьев считает возможным только путем объединения восточной и западной христианских церквей, восстановления «нарушенного единства между нашею восточною (греко-российскою) и западною (римско-католическою) Церквами»[4]. Соловьеву, в 70-е гг. близкому к славянофилам, прекрасно известна славянофильская критика католической церкви. Он признает, что здесь славянофилы являются выразителями сознания не только православной церкви, но и вообще русского народа: «...католичество и всякое сближение с ним противно нашему национальному чувству...»[5]. И тем не менее философ убежден, что только на этом пути возможно осуществление великой исторической миссии русского и — шире — славянских народов. «Не для легких и простых дел создал Бог великую и могучую Россию. И как ни трудно дело соединения церквей, это не мешает ему стать нашею жизненною задачею и всемирно-историческим призванием»[6].

Романтический дух Соловьева сказался здесь не только в грандиозности задачи, которую он ставит перед русским народом и православной церковью: он сказался прежде всего в том, что поставленная задача находится в прямом противоречии с *реалиями* национальной жизни России. Это хорошо сознает и сам Соловьев, но *утопизм* задуманного дела лишь окрыляет его, дает ему вдохновение, энергию для осуществления идеи вселенской теократии. «...Дело соединения церквей есть для России подвиг величайшей трудности, требующий внутреннего самоотвержения еще более глубокого, чем нужно было два века назад для сближения России с мирскою цивилизацией Запада, которая ведь также и не без основания претила национальному чувству наших предков»[7]. Подвиг самопреодоления, самоотвержения — вот что особенно близко и самому Соловьеву: не случайно жажда аскезы, подвижничества, не исключавшая, впрочем, эротических устремлений, но претворявшая их в «мистический эрос», отмечалась большинством его современников.

Прежде чем изложить принципы грядущей вселенской теократии, Соловьев дает анализ развития теократической идеи в истории еврейского народа; он рассматривает Ветхий

---

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 173. «Такой народ, — пишет Соловьев, — не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом» (там же. С. 172).

[2] Там же. С. 175.

[3] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Спб., 1902. Т. 4. С. 214.

[4] Там же. С. 235.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 236.

[7] Там же.

Завет с точки зрения зарождения и этапов становления национальной формы теократии, предтечи теократии всемирной. Эта последняя должна быть осуществлена христианскими народами, которые объединятся под светской властью русского царя и духовной властью римского первосвященника. Первым шагом здесь будет, по Соловьеву, воссоединение восточной и западной церквей, содействовать которому философ считал важнейшей исторической задачей. Идея теократии, владевшая философом до середины 90-х гг., недаром была очень дорога ему: в сущности она представляет собой не что иное, как осуществление Царства Божия на земле. В работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884) философ недвусмысленно выразил это свое заветное чаяние: «Христиане так же, как иудеи (в пророках), стремятся не только к обновлению человеческого духа, но и нового неба и новой *земли* по обетованию Его чают, в них же правда живет. Царство Божие есть не только внутреннее — в духе, но и внешнее — в силе: оно есть настоящая *теократия*»[1].

Первенство духовной власти по отношению к светской — главный завет теократии. Соответственно и гражданское общество должно преобразоваться в царство Церкви, где осуществляется не просто закон и справедливость (принцип государства), но царит начало любви.

В теократическом учении Соловьева мы вновь видим характерное для философа стирание границы между *временным* и *вечным*, земным и небесным, — черта, пронизывающая миросозерцание Соловьева в целом. И неудивительно, что от теократической утопии Соловьев отказался только в последние годы, когда в «Трех разговорах» у него на первый план вышла эсхатологическая тема.

6. Нравственная философия. «Оправдание добра»

Теософия и историософия Соловьева органически связаны с его этикой. Проблем этики философ касался во многих работах; специально же нравственной философии посвящено исследование «Оправдание добра» (1894—1895). В этой работе Соловьев вновь возвращается к проблемам собственно философским: в 80-е гг. у него на первом плане была практическая задача — осуществление вселенской теократии, полностью поглощавшая его. Разочаровавшись в возможности осуществления этого утопического проекта, Соловьев в «Оправдании добра» о нем даже не упоминает. В обосновании этики Соловьев несколько изменяет свою прежнюю точку зрения. Если в более ранних работах подчеркивалась зависимость этики от религиозной метафизики, то теперь философ настаивает на автономности этики, поскольку, «создавая нравственную философию, разум только *развивает,* на почве опыта, изначала присущую ему идею добра»[2]. Тем не менее, даже будучи автономной, философия нравственности не может быть полностью отделена от метафизики и религии, поскольку лишь учение о мировом богочеловеческом процессе и о конечной победе божественного всеединства позволяет утвердить сам фундамент нравственности — действительность сверхчеловеческого добра[3]. Как раз отсутствие такого фундамента составляет, по Соловьеву, слабость этики Канта, несмотря на большую заслугу Канта — признание им самозаконности нравственности.

Соловьев критикует кантовскую этику за ее субъективизм. И в самом деле, проблема онтологического обоснования нравственного закона оказалась для Канта одной из самых трудных. Кант пытался укрепить построенное им здание этики, выдвинув постулаты практического разума — Бога, свободу воли и бессмертие души, которые, по Канту, являются предметами разумной веры. Но при этом, как замечает Соловьев, немецкий философ попал в порочный круг. Бог и бессмертная душа у

---

[1] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 4. С. 140.

[2] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 105.

[3] «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т. е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественною религией» (там же. С. 180).

него выводится из нравственности, а сама нравственность оказывается обусловленной Богом и бессмертной душой.

В «Оправдании добра» Соловьев подвергает критике распространенные в конце прошлого века концепции нравственности: имморализм Ф. Ницше, нравственный субъективизм Л. Н. Толстого и авторитаризм в толковании нравственности. Наиболее резко выступает Соловьев против попытки Ницше заменить христианскую нравственность языческим культом силы и красоты. «Несчастный Ницше в последних своих произведениях заострил свои взгляды в яростную полемику против христианства, обнаруживая при этом такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII в., нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит даже того простого факта, что евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном *спасении,* что вся сила новой религии состояла в том, что она основана «первенцем из мертвых», воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают?»[1]

Соловьев считает, что христианство не отрицает ни силы, ни красоты, как это утверждал Ницше, но в христианстве сила и красота нераздельны с добром — вот тут и кроется подлинный источник восстания Ницше против Христа. Критикуя Ницше, Соловьев тем самым выступает и против тех его приверженцев в России конца XIX в., которые, как, например, Мережковский, соединяли имморализм Ницше с так называемым христианством «Третьего Завета». (См. наст. изд. С. 401—402.)

Не принимает Соловьев и нравственное учение Л. Н. Толстого, выступавшего против исторически-объективных форм, в какие отливается правовая и нравственная жизнь народов, — против государства с его армией, судами и т. д. Эта «доктрина бесформенности и безначалия», как ее называет Соловьев, защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем правды и добра может быть только единичный человек, личность. Такой «моральный аморфизм», пишет Соловьев, «должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни»[2].

Однако, по Соловьеву, не менее ошибочна и другая крайняя точка зрения, которая подчеркивает только *объективный* характер нравственности и видит опору для нее во внешнем авторитете и социальных институтах. Защитники этой точки зрения не признают вообще значения самосознания и самодеятельности личности, полагая, что «исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними...»[3]. Согласно Соловьеву, и субъективный и объективный моменты нравственности совершенно необходимы, однако философ склонен все же акцентировать значимость объективных форм нравственной жизни, что вполне понятно, учитывая его убеждение в реальности всеобщего, Богочеловечества как единого организма.

В «Оправдании добра» Соловьев дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности — стыда, жалости и благочестия, или благоговения. Человек стыдится того, что в нем составляет низшую природу; особенно характерен в этом отношении половой стыд. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает ко всем живым существам; побуждая к альтруизму, жалость составляет корень социальных связей. Философ характеризует стыд как индивидуальное, а жалость — как социальное целомудрие. Наконец, чувство благоговения как преклонение человека перед высшим началом есть нравственная основа религии.

Касаясь проблемы соотношения нравственности и права, Соловьев видит их различие в неограниченности нравственных и ограниченности правовых требований, а также в принудительном характере правовых законов. Право — это низший предел или опре-

---

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 88.

[2] Там же. С. 93.

[3] Там же. С. 92.

деленный минимум нравственности, для реализации которого употребляется принуждение. Право относится к объективной сфере внешних поступков, тогда как нравственность — «не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом»[1]. Однако при этом философ подчеркивает, что вопреки распространенному воззрению, особенно защищаемому Толстым, между нравственным и юридическим законами нет противоречия.

Хотя у Соловьева нет специальной работы, посвященной эстетике, тема красоты пронизывает все его творчество. Сближая в духе романтизма философскую интуицию с художественным творчеством, он усматривает в последнем родство с мистическим опытом и считает искусство «реальною силою, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир»[2]. В статье «Общий смысл искусства» философ видит задачу искусства «не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой...»[3]. Высшая цель искусства — теургия, т. е. претворение физической действительности в идеальную, преображенную телесность. Эстетика Соловьева связана с его софиологией, с учением об эросе, которому посвящен трактат «Смысл любви» (1892—1894). Эстетические воззрения Соловьева нашли также выражение в его литературно-критических статьях, посвященных поэзии Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Фета, А. Толстого, Полонского.

Незадолго до смерти философ разочаровался в теократической утопии и вообще в идее прогресса, хотя еще в «Оправдании добра» писал, что «мера добра в человечестве вообще *возрастает*»[4]. В «Трех разговорах» на первый план у него выходит эсхатологическая тема: наступление Царства Божия теперь мыслится как конец истории.

* * *

Соловьев оказал сильное влияние на философскую мысль в России. Под знаком его идей шло развитие религиозной философии конца XIX—XX в. в лице ее виднейших представителей. Не меньшим было воздействие Соловьева и на русский символизм — на творчество Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого и др. Здесь сказалось влияние Соловьева не только как мыслителя, но и как поэта. Именно Соловьеву обязан русский «серебряный век» той мистико-гностической прививкой, которая во многом определила атмосферу духовной жизни первых десятилетий XX в. в России.

Глава II

«Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого

Мыслитель и исследователь, чьи труды по истории философии, прежде всего античной, могут быть названы классическими, публицист и общественный деятель, князь Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905) оказал заметное влияние на развитие русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. Его многолетняя преподавательская деятельность в Московском университете была направлена на то, чтобы не только дать студентам знания, научить их самостоятельно мыслить, но и привить им любовь к серьезному исследовательскому труду.

1. Жизненный путь и формирование философских взглядов

С. Н. Трубецкой родился в подмосковном имении князей Трубецких в Ахтырке. Окончив гимназию, он в 1881 г. поступает в Московский университет на юридический факультет, но вскоре переходит на историко-филологический, по окончании которого в 1885 г. остается при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии.

Увлечение философией пришло к Трубецкому задолго до его поступления в университет. В 16 лет он, как и его младший брат, пережил «период англо-французского позитивизма», которым в 70—80-х гг. увлекалась большая часть русской молодежи. Милль,

[1] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 449.
[2] Там же. Т. 2. С. 293.
[3] Там же. С. 390.
[4] Там же. Т. 1. С. 245.

Спенсер, Конт, Дарвин, Бокль — вот имена властителей дум той эпохи. Как и его старший современник и впоследствии близкий друг Вл. С. Соловьев, будущий философ проходит краткий период нигилизма, скептического отношения к нравственным и религиозным ценностям. Однако уже с 17 лет Трубецкой постепенно освобождается от нигилизма. У него возник интерес к немецкому идеализму, прежде всего к сочинениям И. Канта. В 1880—1881 гг. он открывает для себя — не без помощи Ф. М. Достоевского — творчество славянофилов. «Мой брат, — вспоминает Е. Н. Трубецкой, — наткнулся на богословские произведения Хомякова, которые тотчас были нами обоими прочтены с жадностью. Благодаря этим влияниям наш поворот к религии не остановился на промежуточной ступени неопределенного и расплывчатого теизма, а сразу вылился в определенную и ясную форму возвращения к «вере отцов»[1]. Не столько общественно-политические взгляды славянофилов, от которых впоследствии Трубецкой во многом отказывается, сколько их собственно философское учение оказывает на него влияние, тем более что славянофилы так же начинали свое развитие, отправляясь от немецкого идеализма, как и молодой Трубецкой.

В университете Трубецкой продолжает штудировать сочинения славянофилов, В. С. Соловьева, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Параллельно он обращается к древнегреческим философам — Платону и особенно Аристотелю, углубленное изучение которых помогает ему увидеть слабости немецкого идеализма, особенно взглядов Гегеля. Под влиянием Соловьева Трубецкой в студенческие годы погружается в чтение немецких мистиков — Мейстера Экхарта, Парацельса, Я. Бёме и толкователя последнего в XIX в. — Ф. Баадера.

Для становления Трубецкого как исследователя имели значение его длительные поездки за границу, где он слушал лекции не только по философии, но и по всеобщей истории, классической филологии и истории церкви. У него устанавливаются тесные связи с немецким филологом Г. Дильсом, побудившим его к занятиям древнегреческой философией и религией, результатом чего явилась магистерская диссертация «Метафизика в Древней Греции» (1890), и немецким протестантским теологом и историком церкви А. Гарнаком, которому он в значительной степени обязан своим интересом к проблеме возникновения христианства, что нашло отражение в докторской диссертации философа «Учение о Логосе в его истории» (1900).

В 1890 г. Трубецкой выпускает одну из своих программных работ — «О природе человеческого сознания». Спустя несколько лет — в 1896 г. — выходит труд «Основания идеализма», где изложены принципы его учения, которые он характеризует как «конкретный идеализм» — в противоположность отвлеченному немецкому идеализму. В 1900 г. Трубецкой после защиты докторской диссертации был назначен экстраординарным профессором. Отдавая работе в университете много времени и сил, он пользуется уважением и любовью студентов. Его деятельность не сводится только к чтению лекций; он — инициатор создания студенческого общества на академической почве, один из духовных лидеров земства. С 1901 г., когда в России начались студенческие волнения, Трубецкой становится убежденным защитником университетской автономии, выступает за предоставление Совету профессоров права руководить всей жизнью университета, а также за свободу студенческих союзов и собраний.

В начале сентября 1905 г., после получения Московским университетом автономии, Трубецкой избирается его ректором. Обретя автономию, университет превратился в центр оппозиционного движения молодежи, в место митингов и собраний, в нем начались беспорядки, учебный процесс был сорван.

Тяжелое разочарование, необходимость закрыть университет, грубые нападки, посыпавшиеся со всех сторон в связи со всеми этими событиями, обвинения в «заигрывании» с «бунтарями» сломили и без того уже подорванное здоровье Трубецкого. В конце сентября 1905 г. он умер от апоплексического удара.

---

[1] *Трубецкой Е. Н.* Воспоминания. София, 1921. С. 66.

2. Греческая философия и религия откровения в трактовке Трубецкого

Наиболее известные произведения Трубецкого посвящены античной философии — это «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории». Если в первом исследовании в центре внимания классическая греческая философия начиная с ее первых шагов в VI в. до н. э., то предметом второго исследования оказались эллинистическая эпоха и характерное для нее учение о Логосе, в частности у Филона Александрийского, в дохристианском и христианском гностицизме, в иудаизме и раннем христианстве.

Одна особенность отличает эти работы Трубецкого — он считает невозможным изучать историю философской мысли вне связи ее с историей религиозного сознания. В первой работе предметом его внимания оказываются религиозно-мифологические предпосылки античной философии — олимпийская мифология с ее политеизмом (многобожием), теогонии Гомера и Гесиода, орфизм, элевсинские таинства. Во второй он анализирует особенности ветхозаветной религии, мессианские верования и мессианские пророчества, исследует религиозную жизнь гностических сект, в центре учения которых вопрос о происхождении зла и спасении от него, и, наконец, религию Нового Завета, особенно Евангелие от Иоанна, первый стих которого — «В начале было Слово» — является как бы связующим звеном между раннехристианским и древнегреческим учениями о Логосе.

При этом Трубецкой, убежденный в том, что философия не противостоит религии и что античность в своем философском развитии вела к изживанию политеизма и тем подготовила почву для восприятия христианства, не мог не выступить против позиции А. Гарнака и других протестантских теологов и историков церкви, которые усматривали в греческой философской традиции источник искажения духа первоначального христианства и, подчеркивая практический, нравственный характер христианской религии, всякое умозрение считали «языческой прививкой» к евангельскому учению. «В древности метафизика, — писал он, — первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободною разумною проповедью. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства...»[1] Как видим, здесь указаны точки соприкосновения между разумом греческих мудрецов и верой христианских пророков. Христианское богословие воспринимается как результат встречи двух различных, но шедших навстречу друг другу традиций, а не как чужеродная прививка к евангельскому христианству греческого натурализма, как то полагал Гарнак. Понятие Логоса, по словам Трубецкого, связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось и которое усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи. Поскольку греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации, он считал вопросом «величайшей важности» установить, «каково внутреннее отношение этих двух начал»[2].

В то же время Трубецкой признавал известные заслуги протестантской библеистики, в частности исторического критицизма Гарнака, открытиям которого он попытался дать новое истолкование, опираясь на православную «святоотческую» традицию. Подобно А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому, Трубецкой придавал большое значение вере, считая ее одним из главных свойств человеческого духа, и при этом не только не противопоставлял веру разуму, но, напротив, искал их гармонии и единства. Здесь он был близок к воззрениям В. С. Соловьева.

Характерно, что судьбоносной для европейского духовного развития фигурой Соловьев считал именно Филона Александрийского, чье творчество стало прежде всего предметом рассмотрения в «Учении о Логосе» Трубецкого. Отношение Трубецкого к творчеству Филона более осторожное и взвешенное, чем у Соловьева, хотя в целом он разделяет мысль последнего о движении навстречу друг другу эллинской философии и библейского

---

[1] *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. М., 1909. Т. 3. С. 30—31.

[2] *Трубецкой С. Н.* Соч. М., 1994. С. 44.

откровения. Трубецкой приходит к выводу, что «христианское содержание не укладывалось само собою в ту концепцию о Логосе, какую мы находим у Филона или вообще в греческой философии. Отсюда в пределах самого учения о Логосе явилась борьба противоположных элементов христианских и нехристианских, окончившаяся торжеством христианской идеи в православной ее форме»[1]. Жесткую оппозицию точка зрения Трубецкого и Соловьева на соотношение греческой философии и религии откровения встретила у Л. Шестова. Согласно Шестову, разум и откровение абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает «безумие» библейских пророков и между ними невозможно построить никакого моста; вера есть «абсурд» с точки зрения разума, ибо она не признает невозможного, а «для бога невозможного нет»[2]. Философия и вера — Афины и Иерусалим[3] — никогда не смогут быть, по его мнению, примирены друг с другом.

Как и для Соловьева, для Трубецкого разум — это не только теоретический, но прежде всего практический разум, т. е. нравственность, стремление к добру, любовь к ближнему. Отсюда Бог — это любовь. И именно христианство, по Трубецкому, соединило в себе правду «Афин и Иерусалима».

«Учение о Логосе в его истории» Трубецкого не потеряло своего значения и в наши дни. Обращаясь к истории, философ искал ответ на жгучие проблемы современной ему мысли. Задаваясь вопросом: а как это на самом деле было? — и стремясь освободиться от субъективных пристрастий, от модернизации исторического прошлого, историк, однако, не может не соотносить проблемы, волновавшие мыслителей прошлого, с современными проблемами. И это необходимое условие для понимания единства историко-философского процесса. Трубецкой был убежден в том, что только глубокое знание истории философии может служить фундаментом для дальнейшего творческого развития мысли. Если, «не пройдя всей школы человеческой мысли, не усвоив их результатов, обратимся к непосредственному исследованию природы вещей, то мы рискуем навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбежными ошибками, пережитыми нашими предшественниками»[4]. Есть историческая преемственность в развитии философского знания, и, несмотря на различие школ и направлений, существует определенная логика его движения. Если философ не хочет заново изобретать велосипед, то ему, как и всякому ученому, необходима умственная школа: роль такой школы и играет история философии.

В решении любой проблемы Трубецкой всегда начинает с истории этой проблемы, задает ее как поставленную самим ходом предшествующего развития, подобно тому как это делали Аристотель, Локк, Кант, Фихте, Гегель и другие мыслители. Именно таким образом построены две его работы «О природе человеческого сознания» и «Основания идеализма».

3. Учение о соборной природе сознания

Исследование «О природе человеческого сознания» — это попытка разрешить одну из центральных проблем, обсуждавшихся как в античной и средневековой, так и в новой философии, — проблему отношения рода к индивиду, общего к частному, государства к гражданину, общества к личности. Обращаясь к истории философии, Трубецкой показывает, что большинство философских учений принимали в качестве основополагающего либо индивидуальное, либо общее; это особенно ярко видно в средневековых спорах номиналистов и реалистов. В новое время споры эти возобновились: полемика теперь пошла между английским эмпиризмом, продолжившим линию номинализма, и немецким идеализмом, завершившим рационалистическую традицию XVII—XVIII вв.

Трубецкой устанавливает общий корень как новоевропейского эмпиризма, так и раци-

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. М., 1994. С. 203.

[2] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 290.

[3] «Афины и Иерусалим» — так назвал Шестов одно из наиболее важных своих сочинений.

[4] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 484.

онализма немецких идеалистов в их субъективизме. «В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию»[1]. При этом для английских эмпириков — Ф. Бэкона, Дж. Локка, Д. Юма — личность есть индивид, а для немецких идеалистов она универсальное сверхиндивидуальное духовное начало, абсолютное Я, абсолютный субъект.

Однако, провозгласив субъект исходным принципом философии, европейская мысль утратила реального человека: как эмпиризм, так и идеализм, по словам Трубецкого, не в состоянии обрести личность и объяснить природу сознания. Эмпирики отождествили личность с эмпирической индивидуальностью, с ее внутренними состояниями, с комплексом психических ассоциаций, не имеющих объективно-логического значения. Отсюда скептицизм Д. Юма и Дж. Ст. Милля. Такого рода психологизм оказывается в конечном счете психологической подоплекой позитивистского учения второй половины прошлого века. С другой стороны, немецкий идеализм растворил личность во всеобщем начале, в абсолютном духе, который не является ни конечной личностью, ни личностью бесконечной, какой христианские богословы считают Бога. Трубецкой характеризует учения Фихте, Шеллинга и Гегеля как пантеизм, в основе которого лежит идея саморазвития абсолюта от бессознательного состояния к сознанию и самосознанию. В результате человек стал исчезающим моментом в развитии мирового духа, индивидуальное было принесено в жертву всеобщему.

Парадокс философии нового времени, согласно Трубецкому, состоит в том, что, провозгласив идею личности, она в то же время не смогла обрести именно личность. Идеей личности он называет то, что в свое время Гегель назвал «принципом субъективной достоверности», действительно отличающим новое время как от античности, так и от средних веков. И неудивительно, что традиционно философская проблема об отношении единичного к общему предстала в новое время как вопрос о природе человеческого сознания, который звучит так: «Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?»[2]

Показав невозможность объяснения сознания ни как принадлежности отдельного эмпирического индивида, ни как продукта универсального бессознательно-родового начала, Трубецкой пришел к выводу, что личное, конечное сознание может быть понято лишь при допущении соборного, коллективного сознания. Только признав «коренную коллективность», «органическую соборность» человеческого сознания, пишет он, «мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи...»[3].

Идея соборности, убеждение в том, что личность не может быть мыслима вне общественного целого, не есть открытие Трубецкого; эта идея принадлежит славянофилам, критиковавшим европейскую философию за ее индивидуализм, распространявшийся как на трактовку познания, так и на понимание человека. Трубецкой расходился со славянофилами по вопросам общественно-политическим, историческим, церковным, но в понимании человека и природы человеческого знания во многом был с ними согласен. Познание он рассматривал как живой и универсальный процесс, осуществляемый людьми совместно. «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого»[4].

---

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 487.

[2] Там же. С. 492.

[3] Там же. С. 495.

[4] Там же.

Итак, сущность сознания — в его соборности. Личность и соборность предполагают друг друга. «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»[1].

Что же понимает Трубецкой под соборностью сознания? Обратим внимание: общее согласие, или единогласие, человек непосредственно усматривает в своем сознании. Этот внутренний критерий, этот собор, «который я держу внутри себя со всеми», оказывается условием и предпосылкой собора внешнего, осуществляемого во внешнем собрании, внешнем общении с другими людьми. И это вполне понятно: ведь нет никакой возможности собраться всем людям, ныне живущим, не говоря уже о прошлых и будущих поколениях, в каком-то одном месте, чтобы создать всечеловеческий собор. Любое конкретное, эмпирическое собрание людей представляет собой только частичное единство, в то время как сознание должно быть носителем всеобщего единства, всеединства, т. е. должно быть представителем всего человечества в отдельном человеке. Значит, то самое человечество, внутреннее единение и согласие с которым служит предпосылкой моей личности и составляет сущность моего сознания, тоже есть нечто «внутреннее», «идеальное», во всяком случае оно не совпадает ни с каким эмпирически данным коллективом. Но что такое это «идеальное человечество», как оно существует и как его можно мыслить?

Кант за сто лет до Трубецкого предложил понятие «трансцендентальный субъект», который в отличие от субъекта эмпирического есть представитель всеобщего, общечеловеческого (и даже, более того, представитель всякого разумного существа) в индивидуальном сознании. Не тождественно ли соборное сознание славянофилов кантовскому трансцендентальному субъекту? Нет, не тождественно, отвечает Трубецкой. По его мнению, принцип трансцендентальной субъективности ведет или к учению о становящемся абсолюте Фихте и Гегеля, или же к философии бессознательного позднего Шеллинга, Шопенгауэра и Э. Гартмана, у которых абсолют есть слепая, бессознательная, иррациональная воля.

Именно соборное сознание должно у Трубецкого быть той инстанцией, которая призвана гарантировать объективность познания. Но при этом соборное сознание нельзя рассматривать как единственно возможное сознание, оно не исключает идеальное и даже личносознательное бытие, находящееся за пределами человеческого сознания, т. е. не исключает объективного существования идеалов и идей. Такова нагрузка, возложенная на соборное сознание. И не вполне ясно, как оно может потянуть этот груз, так же как не совсем прояснена и его природа. На это обстоятельство обращали внимание современники Трубецкого, в частности Л. М. Лопатин. «В самом понятии соборности сознания, в котором кн. С. Н. Трубецкой положил ключ к решению всех проблем, заключалась известная двусмысленность: отчасти оно означает коллективность, отчасти субстанциальное единство сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Все эти значения недостаточно различены и формулированы. Еще более серьезный упрек может вызвать попытка обратить соборность сознания в логический критерий истины»[2]. И в самом деле, если объективное, истинное знание недоступно единичному человеку, его разуму, поскольку он является конечным, субъективным, то как может быть преодолена конечность и субъективность, если мы возьмем не один, а много таких умов? Да и сам Трубецкой, как мы видели, говорит именно о внутреннем соборе в человеке, а не о совместном мышлении всех.

Видимо, сознавая это затруднение, философ предложил в той же работе и более серьезное решение проблемы, противопоставив субъективизму нового времени аристотелевское понимание сознания и познания. Критикуя трактовку абсолюта в немецком идеализме, он пишет: «Понятие саморазвития, развития вообще — в приложении к абсолютизму — есть явно ложное понятие; ибо ничто развивающееся не есть истинно абсолютное... Поэтому наряду с этим недошедшим и недо-

---

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 498.

[2] *Лопатин Л. М.* Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906. С. 54.

вольным абсолютным... стоит абсолютное, от века достигнутое, совершенное, довлеющее себе и заключающее в себе цель всякого возможного развития. Наряду с этим полусознательным, развивающимся богом... стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит объективная норма и критерий всякого возможного сознания... Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля, которое мы считаем краеугольным камнем метафизики: всему возможному... еще недоразвившемуся до своей предельной... формы, противолежит вечная идеальная действительность или *энергия*, вечно достигнутая цель»[1].

Именно вечное актуальное сознание, т. е. сознание божественной личности Творца, есть предпосылка возможности объективного познания истины, возможности, которой обладает сознание человеческое. Может быть, Трубецкой имел в виду следующий ряд «сознаний»: индивидуальное, которое не может быть осуществлено вне соборного, а последнее в свою очередь предполагает абсолютное, актуальное сознание. Это было бы тем более понятно, что соборное сознание, как мы уже отмечали выше, есть нечто не столько реально осуществленное и осуществляемое, сколько своеобразный идеал, то, что только должно быть осуществлено, т. е. нечто потенциальное, а не актуальное. Соборность мыслится нашим философом как некое совершенное общество, или «метафизический социализм». «...Мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, *метафизический социализм,* признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется только в обществе, и притом в совершенном обществе»[2]. Совершенное общество — это идеал, к которому стремится человечество, в нем должен править закон любви, а любовь — это «единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех». В сущности это не что иное, как «богочеловеческий союз или *Церковь»*[3]. Но подлинная церковь — это та, что на небесах; земная церковь несет на себе печать человеческой греховности и несовершенства. Значит, соборность сознания — только идеал, подлежащий осуществлению, т. е. нечто потенциальное.

Однако у самого Трубецкого этот ряд «сознаний»: абсолютное — соборное — индивидуальное — нигде не был специально выстроен; трудности, связанные с понятием соборности, не были им выявлены и разрешены; может быть, именно поэтому в последующих работах он и не возвращается к понятию соборного сознания.

4. Идея универсальной чувственности

Есть и еще одна тема, затрагиваемая Трубецким в работе «О природе человеческого сознания», к которой он впоследствии обращался неоднократно. Не признавая субъективности человеческого мышления, не желая ограничивать разум только трансцендентальным субъектом и делая его поэтому принадлежностью субъекта вселенского, Трубецкой заявляет, что и чувственность тоже не есть нечто, присущее только индивидуальному сознанию. В то же время он не идет так далеко, чтобы, подобно «наивному» сознанию, считать чувственные свойства вещей — цвета, звуки, запахи — их объективными качествами. Не без влияния кантовского учения о пространстве и времени как априорных (доопытных) формах чувственности он приходит к мысли, что существует некоторая всеобщая чувственность. Но в отличие от Канта, который не задается вопросом о сущности указанных априорных форм чувственности, ограничиваясь их познавательной функцией, Трубецкой пытается объяснить их с точки зрения метафизики. Носителем универсальной чувственности, считал он, является особый субъект, отличный от Бога, —

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 543—544. Слово «энергия» употреблено здесь в аристотелевском смысле — как деятельность, актуальность, осуществление в противоположность «потенции» как лишь возможности, незавершенности.

[2] Там же. С. 577.

[3] Там же. С. 592.

мировая душа. «...Если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее... ясно, что чувственность, обусловливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека.* Таким образом, в каждом нашем реальном чувственном восприятии мы безотчетно предполагаем общий, универсальный характер нашей чувственности. ...Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувственность»[1].

В статье «В защиту идеализма», написанной в качестве ответа Б. Н. Чичерину, подвергшему критике его работу «Основания идеализма»[2], Трубецкой поясняет, что вводит свое понятие мировой души, или мирового субъекта, как раз с целью избежать пантеизма, склонного отождествлять «мировой субъект» с Богом. «Надо прежде всего решить, есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое? Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, т. е. признаю мир одушевленным. И одним из решительных доказательств в пользу такого предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие... доказывает существование универсальной, мирообъемлющей *чувственности.* Если субъектом такой чувственности не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, и не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо,* или мир в своей психической основе, — то, что Платон называл *Мировою Душою»*[3].

Вслед за античными философами — Платоном и неоплатониками, а также солидаризируясь с Соловьевым, Трубецкой считает мир одушевленным организмом — идея, воспринятая затем представителями русского космизма, в частности В. И. Вернадским, который испытал на себе влияние не только учения, но и личности Трубецкого[4].

Рассматривая весь чувственный мир как единое космическое существо, живое и одушевленное, Трубецкой тем самым решительно выступает против механистического подхода, сводящего все живое — в том числе и мысль — к механическому движению атомов. Учение Трубецкого об универсальной чувственности имеет и еще один важный аспект — в нем нашла свое выражение мысль о несводимости к механическим основаниям так называемых чувственных (вторичных) качеств. Впоследствии эта мысль получила свое развитие в учении Н. О. Лосского о непосредственном созерцании как чувственной, так и идеальной реальности.

Наиболее полное изложение своих воззрений Трубецкой предпринял в работе «Основания идеализма», послужившей как бы связующим звеном между трудами «О природе человеческого сознания» и «Учением о Логосе в его истории». Именно в «Основаниях идеализма» обрисованы основные черты «конкретного идеализма», как Трубецкой называл свое учение, желая, с одной стороны, подчеркнуть его идеалистический характер, а с другой — его отличие от так называемого отвлеченного идеализма, т. е. от учений Фихте, Шеллинга, Гегеля.

5. Критика отвлеченного идеализма. Учение о конкретном сущем

В чем видит Трубецкой сущность идеализма? Прежде всего в признании универсального разума, или Логоса, как начала объектив-

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 565.

[2] См.: *Чичерин Б. Н.* Существо и методы идеализма // Вопросы философии и психологии. Кн. 37. 1897. С. 185—238. Статья Трубецкого была опубликована в том же журнале (с. 288—327).

[3] *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. 2. С. 298.

[4] См. речь В. И. Вернадского в «Сборнике речей, посвященных памяти С. Н. Трубецкого» (М., 1909).

ного, всеобщего, составляющего основу и самого мира, и человеческого разума, предпосылку объективности человеческого познания. Полагая, что отвлеченный идеализм немецкой философии потерпел крушение, уступив место позитивизму, скептицизму, материализму, Трубецкой в то же время не согласен, что тем самым потерпела поражение метафизика, как таковая, и ее важнейший момент — идея Логоса в философском смысле, ибо эта идея родилась задолго до немецкого идеализма, еще в античной философии, и, как мы знаем, рационализм Платона и особенно Аристотеля русскому философу ближе, чем панлогизм Гегеля. «Что метафизика не навсегда приостановила свое развитие, что за временным отливом умозрения готовится новый прилив, — очевидно теперь и для врагов метафизики. Что вместе с нею идея универсального разума... займет первенствующее место, — можно заключить с большим вероятием...»[1].

Что касается возрождения интереса к метафизике, тут предсказание Трубецкого в значительной мере сбылось. Но идея универсального разума в метафизических течениях XX в. оказалась в значительной мере потесненной: отдано было предпочтение непосредственному переживанию, интуиции, чувству, ориентации на язык, а не на логос в традиционном значении.

В чем же видит Трубецкой специфику конкретного идеализма и его отличие от идеализма абстрактного? Прежде всего он подчеркивает, что конкретный идеализм не может быть беспредпосылочным мышлением, которого требовала гегелевская философия. Как и Соловьев, Трубецкой в качестве исходного понятия философской системы полагает не отвлеченное понятие — таким у Гегеля является «чистое бытие», — а конкретное сущее, самобытное реальное существо, которое является субъектом всех тех определений, тех предикатов, которые в нем открывает мышление. «...В мире, — пишет Трубецкой, — существуют реальные существа, подобные нам и вместе отличные от нас, которые не сводятся ни к чувственному явлению, доступному нашим восприятиям, ни к идеям или понятиям»[2]. Сущее как раз предшествует всякой мысли о нем, оно и составляет ту предпосылку философского мышления, то его «начало», от которого необходимо отправляться, чтобы не впасть в искушение панлогизма, т. е. рождения из отвлеченной мысли всего богатства ее определений. Учение о предпосылочности философии и тезис о вечном актуальном сознании, предшествующем всякому конечному становящемуся сознанию, о котором мы говорили выше, — это два взаимно связанных момента. Конкретный идеализм Трубецкого, требующий допустить бытие (точнее, сущее) раньше всякого мышления, предполагает религиозное миросозерцание.

Очень современно звучит поправка Трубецкого к положению Декарта «мыслю, следовательно, существую», которое воспринималось обычно как попытка предпослать мышление бытию мыслящего. Против этого и возражает Трубецкой. «...Мысль, — пишет он, — не полагает, а предполагает наше существование, которое обосновывает наше мышление, хотя и не покрывается им. ...Мой субъект, мое существо не есть мысль или понятие мысли, точно так же, как оно не есть простое чувственное состояние или простой объект чувственного восприятия. Оно есть нечто такое, что предполагается мыслью и чувством и сознается не путем логического умозаключения, а путем непосредственной уверенности»[3].

Трубецкой здесь предвосхищает ту критику отвлеченного рационализма, как и философии, исходящей из тождества мышления и бытия, которая была осуществлена спустя почти полвека в экзистенциализме. Но при этом он стремится остаться на почве рационализма, что существенно отличает его от господствующей тенденции философии нашего столетия. Доказывая, что бытие, сущее не сводится к логической идее, что общие понятия нашего ума, т. е. логические категории (причинность, необходимость и т. д.), суть только основные типы отношения мысли к своему предмету, Трубецкой в то же время признавал духовность и разумность всего реального, универсальные разумные законы, законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека и которые

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 595—596.

[2] Там же. С. 651.

[3] *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. 2. С. 314—315.

в конечном счете могут быть постигнуты средствами человеческого разума. Однако при этом разум не рассматривается Трубецким в качестве единственного источника познания. Как в человеке можно выделить три основные способности — чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами нашего восприятия (универсальной чувственности), разума, который устанавливает закономерную связь явлений, и, наконец, веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ.

6. Источники знания: опыт, разум и вера

Эти три источника знания выполняют различные функции: чувственность дает нам являющуюся действительность в ее индивидуальности, мышление позволяет установить всеобщие связи в этом являющемся мире, всеобщую соотносительность сущего, а вера открывает нам субстанциальное глубинное бытие сущего, ибо последнее не дано ни чувственности, ни разуму. «...Мы должны допустить, что *признание* реальности внешних явлений и в особенности тех самобытных, независимых от нас живых существ, для которых эти явления существуют также помимо нас, — признание такой реальности не имеет достаточного логического основания ни в нашем чувстве, взятом само по себе, ни в нашей *отвлеченной* мысли: оно есть акт веры — третьего фактора нашего познания. Сущее определяется, следовательно, не только как предмет чувства и мысли, но и *как предмет веры*»[1].

Обращение к вере как самостоятельному, третьему фактору познания обусловлено у Трубецкого его вниманием к трудностям, возникшим как в эмпиризме, так и в немецком идеализме. Согласно крайним — и самым последовательным — выводам эмпиризма (Юм), субъективное состояние сознания не содержит в себе достаточного основания для утверждения чего-либо вне его. Согласно же сторонникам идеализма, особенно исходящим из тождества мышления и бытия, взятое отвлеченно чистое понятие тоже не дает основания для перехода к реальности, ибо таковая либо вообще не допускается, либо же сводится к чему-либо крайне примитивному, допонятийно-неопределенному. Поэтому возникает вопрос: если реальность не тождественна понятию, если бытие не есть само мышление, т. е. трансцендентальная субъективность, то каким образом мы можем узнать о такой реальности, поскольку она и не эмпирическая, и не понятийная, что́ удостоверяет нам ее существование? Это может сделать только вера, считает Трубецкой, следуя здесь опять-таки за славянофилами, у которых понятие веры тоже играло важную роль. В познавательной деятельности необходимы все три составляющие: чувство, мысль и вера.

По всей видимости, первоначально обращение к вере как той способности, которая удостоверяет нам бытие другой субстанции, так же, впрочем, как и нашего собственного Я, было вызвано размышлением над так называемой проблемой «чужого Я», которая остро встала в немецком идеализме, в частности у Фихте. В самом деле, коль скоро нам непосредственно открыто только собственное Я, самосознание, а все вне его есть лишь явление для Я, то каким образом можем мы допустить реальность других Я, не данную нам ни в собственном самосознании, ни во внешнем восприятии (ведь другие люди принадлежат, как и остальные предметы внешнего мира, к тому, что лишь является нашему *Я*)? С точки зрения Фихте, признание других Я основано на требовании практического разума, т. е. составляет сферу права и нравственности. С таким объяснением Трубецкой не согласен. «Я признаю существование других людей не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а, наоборот, я признаю обязанности по отношению к ним потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные субъекты...»[2]

Трубецкой прав в своей критике трансцендентального идеализма, для которого действительно реальность другого Я — это самая трудная проблема. Однако понятие веры, которая должна служить источником для при-

---

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 651.

[2] Там же. С. 661.

знания реальности других подобных нам разумных существ, оказывается у него довольно неопределенным. В самом деле, вера удостоверяет нас в реальном существовании, во-первых, внешних предметов вообще (без нее мы, по Трубецкому, могли бы считать их только состояниями собственного сознания); во-вторых, в реальности других одушевленных и мыслящих существ, подобных нам, чье эмпирическое бытие дано нам непосредственно, но чье сознание вовсе не эмпирическая данность; и, наконец, в-третьих, вера убеждает нас также в существовании высших духовных существ, вообще никак не данных нам эмпирически (в нашем обычном опыте), и прежде всего в существовании Бога. Собственно, вера в богов или Бога — это и есть главное определение веры; философ подчеркивает, что предметом веры прежде всего является «самобытная живая сила», которая составляет предмет поклонения и определяется как *дух*. Вера в сущее, согласно Трубецкому, есть не что иное, как признание «реальных независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов»[1]. Однако наряду с этим вера «убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума»[2].

Одним словом, положению о значении веры недостает тщательной проработки, при которой были бы расчленены разные предметы веры и соответственно разные ее типы. Эта нерасчлененность послужила Б. Н. Чичерину основанием для обвинения Трубецкого в «мистическом идеализме». Прежде чем принять понятие «вера», необходимо и в самом деле доказать, что наше мышление недостаточно для обнаружения бытия субстанций, или «сущих», как их называет Трубецкой, т. е. субстанциального, глубинного бытия. Видимо, критика понятия субстанции со стороны эмпиризма и позитивизма представлялась Трубецкому настолько убедительной, что он не нашел возможным вернуться к традиционному аристотелевскому ее обоснованию (с помощью мышления) и стал искать новый путь к ее признанию. Не мышление, а воля есть та способность в нас, с помощью которой мы открываем бытие, — к такому выводу приходит философ.

Характерно, что Трубецкой не принял отождествления веры с интеллектуальной интуицией, или вдохновением. К понятию интеллектуальной интуиции, игравшему такую большую роль у Фихте, романтиков, Шеллинга, он относится критически. Мысль Шеллинга о том, что органом метафизики может быть только интеллектуальная интуиция, по словам Трубецкого, «едва ли заслуживает серьезного обсуждения: мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии»[1]. Характерно, что Соловьев рассматривает интеллектуальное созерцание по аналогии с состоянием пассивно-медиумическим, состоянием особой одержимости, транса, в котором не участвует наша воля, поскольку она может только препятствовать восприятию действия на нас трансцендентных существ, каковы, по Соловьеву, идеи. Отрешенность интеллектуального созерцания от волевого начала подчеркивали как немецкие романтики, так и их предшественники — немецкие мистики, например Мейстер Экхарт. В противоположность этому мистически-романтическому направлению Трубецкой на место интеллектуального созерцания и родственной ему фантазии ставит как раз способность, укорененную в воле, а именно веру. И связано это с тем, что для него нравственно-этическая сфера стоит выше эстетической. Критикуя немецкую мистику, он отмечал, что нравственное отношение есть отношение абсолютное, ибо и само начало мира — Бог есть реальный и конкретный субъект, который мыслится прежде всего как субъект волящий. «Воля предполагает в субъекте отношение к другому... Поэтому, поскольку абсолютный субъект определяется как волящий, он необходимо мыслится нами как полагающий или утверждающий свое другое... Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое «я», отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное «эгоистическое самоутвержде-

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 669.

[2] Там же. С. 663.

[3] Там же. С. 690—691.

ние воли» представляется логически *немыслимым*... Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности*, как конкретная, всесильная и вместе всеблагая, свободная воля»[1]. Любовь к другому, альтруизм, — вот сущность Бога, как ее понимает Трубецкой. Альтруизм есть определение божественной воли. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, а поэтому вере как началу, происходящему из воли, открывается бытие.

Понятие «соборное сознание», которое предполагает единение людей, их согласие и любовь, и понятие «вера» тесно между собой связаны. Но при этом вера у Трубецкого не противостоит разуму. Учение Трубецкого — не иррационализм: философ остается приверженцем Логоса, дополненного верой, ибо убежден, что в основе мира — духовное разумное и любящее начало, а потому мир в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм Трубецкого, здесь источник его неутомимой академической и общественной деятельности.

Придавая столь кардинальное значение вере, Трубецкой пишет: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее... человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным, случайным и лишним»[2]. Утрата веры, таким образом, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису. Подобным недугом, считал Трубецкой, больно и русское общество в результате разложения традиционных основ быта и нравов и отсутствия новых жизнеспособных верований.

Признаки этого разложения философ выявляет, анализируя русскую литературу XIX и начала XX в. Так, история «лишнего человека» от И. С. Тургенева до А. П. Чехова свидетельствует, по убеждению Трубецкого, об утрате человеком веры в смысл собственной деятельности, о болезни, поразившей русское образованное общество. Человека глубоко религиозного и деятельного, Трубецкого подавляет и раздражает настроение уныния, тоски и скуки, господствующее в литературе начала века даже у таких талантливых писателей, как Чехов. Другой симптом болезни общества — это увлечение духом отрицания и зла. Если «лишний человек» Чехова — это герой пассивный, то «сверхчеловек» от Демона и Печорина Лермонтова до босяков Максима Горького — это активный вариант «героя», не менее отталкивающий для Трубецкого. Если Чехов, по словам Трубецкого, «печальник, плакальщик нашей интеллигенции», то М. Горький бессилию и нытью «лишних людей» противопоставляет «сильную личность», «идеалы босяцкой удали и свободы»[3]. Философию большинства его героев, как замечает Трубецкой, «составляет босяцкое ницшеанство», культ силы, витальной мощи, которую воспел Ф. Ницше. Но витальную мощь не следует смешивать с силой духа, а именно в последней, корень которой — вера, так нуждается, по мнению Трубецкого, современное ему русское общество.

Анализируя социальную и духовную ситуацию в России начала XX в., Трубецкой видел большую опасность в нарастании настроений взаимной ненависти и насилия, и не только в обществе, но, что самое горькое, в художественной литературе, которая «более всякой другой служила великому делу совести»[4].

* * *

Трубецкой не просто занимался философией, он ею жил, ибо жизнь и мысль были для него нераздельны. По словам П. Блонского, Трубецкой «учит нас жизненному, а не школьному или литературному отношению к философии... В наши дни, когда философия и душа философа слишком часто и слишком резко перестают иметь что-либо общее друг с другом, кн. С. Н. Трубецкой должен особенно жить для нас»[5]. Пафос творчества Трубецкого — в защите основополагающих, непреходящих ценностей, без которых жизнь человеческая теряет смысл.

---

[1] *Трубецкой С. Н.* Соч. С. 712—713.

[2] *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. 1. С. 381.

[3] Там же. С. 372.

[4] Там же. С. 382.

[5] *Блонский П.* Кн. С. Н. Трубецкой и философия // Мысль и слово. М., 1917. С. 145.

VII

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ XIX — НАЧАЛА XX в. РУССКИЙ КОСМИЗМ

Успехи отечественного естествознания оказали сильное воздействие на развитие русской философской мысли XIX — начала XX в. В этот период оно вышло на мировой уровень, имена Лобачевского, Пирогова, Сеченова, Павлова, Менделеева, Мечникова, Тимирязева, Бутлерова, Докучаева, Бекетова, Северцова, Столетова, Умова, Лебедева и других естествоиспытателей приобрели европейскую известность. Характерной чертой творческой деятельности русских ученых было акцентирование внимания на мировоззренческих вопросах. В этой связи в общественном сознании широкое распространение получили идеи научного рационализма и материализма.

В конце XIX — начале XX в. в России формируется своеобразный мировоззренческий феномен, получивший название русского космизма и проявившийся в виде религиозного учения Н. Ф. Федорова («Философия общего дела») и естественно-научного космизма. Последний разрабатывался в сочинениях основоположника теории космоплавания К. Э. Циолковского, в учении о биосфере и ноосфере основателя современной геохимии В. И. Вернадского, в трудах ученого-энциклопедиста А. Л. Чижевского.

Пропаганду научных знаний и философских идей вели различные научные общества — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, Русское географическое общество, Русское физико-химическое общество, Московское математическое общество, Московское психологическое общество, Политехнический музей. Общества естествоиспытателей существовали также в Казани, Томске, Харькове. Философские идеи русских естествоиспытателей были весьма заметным, а порой и решающим фактором в формировании общественного сознания.

Глава I

Философские вопросы в трудах русских ученых-естествоиспытателей

1. «Новое измерение мира» Н. И. Лобачевского

Без неевклидовой геометрии, внесшей коренные изменения в представления о природе пространства, нельзя мыслить себе развитие современной науки (релятивистской космологии, механики, квантовой электроники и т. п.). Ее первооткрывателем был русский математик, профессор Казанского университета (в течение почти 20 лет его бессменный ректор) Николай Иванович Лобачевский (1792—1856). Свой последний научный труд он назвал «Пангеометрией», подчеркивая тем самым всеобъемлющий характер предложенной им концепции. Он выводил геометрию, рожденную в глубокой древности, сугубо земным опытом (ведь слово «геометрия» в буквальном переводе с греческого означает «землемерие»), как бы на внеземной, космический уровень. Русский ученый взорвал ее ограниченность, предельность, ее изначальный геоцентризм. Недаром английский математик XIX в. Дж. Сильвестр назвал его «Коперником геометрии».

В III в. до н. э. древнегреческий математик Евклид в трактате «Начала» подвел итог предшествующему развитию геометрии и создал прочный фундамент для ее дальнейшего прогресса. Сочинение Евклида оставалось на протяжении веков (вплоть до нашего времени) образцом совершенства научной мысли и на два с лишним тысячелетия безраздельно воцарилось в школьном преподавании. Однако не было недостатка и в критике отдельных его установок и рассуждений. Немало комментаторов упрекало его в логической слабости, невыдержанности исходной базы, фундамент из отправных определений, аксиом и постулатов приходилось подкреплять другими, изначально не выраженными основаниями.

Лобачевского не удовлетворял тот факт, что за многие столетия, протекшие со времен Евклида, происхождение истин геометрии из свойств материальных тел природы, по существу, оставалось непроясненным. Наши понятия о поверхностях и линиях, говорил он, порождены свойствами тел, но «никто до сих пор не предпринимал труда восходить к сим источникам, и основания геометрии остаются темными; а после этого не мудрено, что в ней и многое не выдержит строгого разбора». За геометрией и ее аксиомами, как и за всем познанием, не умаляя важной роли логики, он признавал опытный характер и развивал свою мысль следующим образом: «В природе мы познаем, собственно, только движение, без которого чувственные впечатления невозможны», геометрические же понятия «произведены нашим умом искусственно, будучи взяты в свойствах движения; а потому пространство само собой, отдельно, для нас не существует»[1]. Таким образом, Лобачевский приходил к выводу, что геометрические свойства пространства находятся в зависимости от физических свойств тел, познаваемых нами в их движении, и могут меняться с изменением этих свойств.

В систему отправных, принимаемых без доказательств утверждений «Начал» Евклида были положены пять постулатов (аксиом) чистого геометрического характера. Из них пятый лег в основу учения о параллельных прямых, доказывавшего, что если на плоскости имеется некая прямая линия, а вне ее точка, то через последнюю можно провести лишь одну прямую линию, параллельную первой и не пересекающуюся с ней. Этот постулат оказался не столь очевидным, как все другие, и, начиная с древности, к нему было привлечено особое внимание. Многие пытались перевести его из разряда недоказуемых утверждений в разряд доказываемых теорем, однако эти попытки не увенчались успехом.

Лобачевский тоже начал было с попыток доказать указанный постулат, и, когда ему это не удалось, он решил перейти к доказательству от противного, т. е. доказать положение, что из точки, лежащей вне данной прямой, можно в их плоскости провести больше одной прямой, не встречающей данную. С безупречной логической строгостью разверты-

[1] *Лобачевский Н. И.* Полн. собр. соч. М., Л. 1949. Т. 2. С. 158—159.

вал он свои рассуждения, делал вывод за выводом, но так и не смог опровергнуть сделанное им допущение. На основе его выкладок выстраивалась новая стройная совокупность теорем — своеобразная геометрия, глубоко отличавшаяся от традиционной и названная позднее немецким математиком К. Ф. Гауссом «неевклидовой».

Лобачевскому было примерно 23 года, когда у него возникли первые идеи, приведшие его в конце концов к открытию «воображаемой» (как он потом говорил и писал) геометрии. Он был тогда уже экстраординарным профессором, читавшим студентам элементарную математику, теорию чисел, дифференциальное и интегральное исчисления. В 1826 г. на заседании Отделения физико-математических наук он доложил о своем сочинении «Сжатое изложение основ геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных». Лишь в 1829 г. автору удалось включить свой мемуар «О началах геометрии» в «Казанский вестник» (публикация, начатая в феврале, завершилась в августе 1830 г.). Профессиональными кругами его сочинение не было понято, зато через некоторое время в петербургском журнале «Сын Отечества» (1834, № 41) за подписью С. С. был помещен пасквильный отзыв, в котором теория казанского профессора представлялась «сатирой», «карикатурой» на геометрию.

Непонимание его идей, сопротивление им не могло, разумеется, не травмировать Лобачевского душевно, но вместе с тем убеждало в правильности предложенной им концепции. Между тем ее значение выходило за рамки собственно предмета геометрии — оно вносило качественную новизну и в методологию других направлений естествознания (не случайно, например, астрономы и физики будут искать потом опору себе в его теории), оно расковывало творческую мысль и вместе с тем теснее привязывало ее к практике.

В 1835 г. Лобачевский так оценивал свои выводы: «Напрасное старание со времен Евклида, в продолжение двух тысяч лет, заставило меня подозревать, что в самых понятиях еще не заключается той истины, которую хотели доказывать и в которую хотели поверить». И далее: истинность геометрических понятий подтвердить «могут лишь опыты, каковы, например, астрономические наблюдения»[1].

При всей внешней парадоксальности найденных им геометрических построений он считал, что они соответствуют природе, ибо исходил из многообразия пространственных свойств самого действительного мира, которое не может быть передано лишь одной системой понятий; в нашем уме не может быть никакого противоречия, когда мы допускаем, что некоторые силы в природе следуют одной, другие — своей особой геометрии. При этом он подчеркивал, что различение не заключается, собственно, в понятии, но только в том, что мы познаем одну зависимость из опытов, а другую при недостатке наблюдений должны предполагать умственно, либо за пределами видимого мира, либо в тесной сфере молекулярных притяжений.

За год до смерти Лобачевского немецкий ученый Б. Риман, основоположник топологии, выступил с лекцией «О гипотезах, лежащих в основании геометрии» (в печати она увидела свет лишь в 1867 г.), в ней он впервые после открытия русским ученым неевклидовой геометрии продвинул вперед разработку математического учения о пространстве. Отталкиваясь от результатов, полученных Гауссом в области внутренней геометрии поверхностей, он развил учение об их кривизне и назвал такие метризованные многообразия «пространствами». Введение этих обобщенных пространств, частными случаями которых являются пространства геометрий Евклида и Лобачевского, а также геометрия пространств постоянной положительной кривизны самого Римана, открыло новые горизонты перед развивающейся математикой. Идеи и методы Римана нашли впоследствии применение и в теоретической физике. Спустя десять лет после смерти Лобачевского итальянский математик Э. Бельтрами доказал, что открытая Лобачевским геометрия соответствует поверхностям постоянной отрицательной кривизны (которые он назвал псевдосферическими). Опубликованный им в 1868 г. «Опыт толкования неевклидовой геометрии» устранял всякие сомнения относительно правильности идей русского математика. Логичес-

---

[1] *Лобачевский Н. И.* Полн. собр. соч.: В 5 т. М.; Л., 1949. Т. 2. С. 147.

кая состоятельность неевклидовой геометрии в дальнейшем была подтверждена в работах таких математиков, как Ф. Клейн, А. Пуанкаре и др.

Открытие математически непротиворечивой неевклидовой геометрии ставило вопрос об истинности различных геометрических систем и ее критерии, позволяло делать вывод, что из множества непротиворечивых геометрий необходимо выбрать путем экспериментальной проверки наиболее близкую к геометрии нашего мира. Не искать среди научных моделей абсолютно истинную, единственно верную, а найти ей подобающее место — таков был подход, предложенный Лобачевским. Он нашел свое обобщенное выражение в представлениях многозначной логики, логики «возможных миров», получившей свое развитие в XX в. Влияние «воображаемой геометрии» сказалось на идеях отечественного философа и логика профессора Казанского университета Н. А. Васильева (1880—1940), автора концепции «воображаемой логики», в которой традиционно несовместимое оказывается совместимым.

Открытие Лобачевского проложило путь совершенно новому развитию не только геометрии, но и логики, сыграло принципиальную роль в дальнейшем развитии физико-теоретических представлений.

2. Материалистическое учение И. М. Сеченова о психических явлениях

Иван Михайлович Сеченов (1829—1905), крупнейший русский физиолог, «отец русской физиологии», по определению И. П. Павлова, впервые в мировой науке стал проводить экспериментальные исследования деятельности головного мозга. Отмечая принципиальную новизну его исследований психической деятельности, Павлов говорил, что «Сеченов первый начал научное изучение психических явлений», открыл существование центров, задерживающих рефлексы, и этим «заложил поистине краеугольные камни в учении о механизме центральной нервной системы»[1].

[1] *Павлов И. П.* Полн. собр. соч. М., 1951—1952. Т. 6. С. 258, 266.

Окончив медицинский факультет Московского университета, Сеченов в течение трех с половиной лет учился в Германии, с 1860 г. стал профессором Петербургской медико-хирургической академии.

В 1863 г. Сеченов написал свое знаменитое произведение, вошедшее в научную литературу под названием «Рефлексы головного мозга». О том, что читающая публика сразу расценила этот труд как сочинение в защиту материализма, говорит такая, например, его характеристика министром внутренних дел Валуевым: «Это сочинение пропагандирует в популярной форме учение крайнего материализма»[2]. Против Сеченова было возбуждено судебное преследование, однако вскоре оно было прекращено.

В 1871 г. Сеченов был избран профессором Новороссийского университета в Одессе. К этому времени относится его полемика с К. Д. Кавелиным, выпустившим в 1872 г. книгу «Задачи психологии», в которой утверждалось, что все, с чем имеют дело люди, есть не что иное, как «психическое». Сеченов сразу же опубликовал «Замечания на книгу г. Кавелина...», а на следующий год выпустил труд «Кому и как разрабатывать психологию?», в котором обосновал необходимость применения к исследованию сознания естественно-научных методов. «Человек, — писал Сеченов, — есть определенная единица в ряду явлений, представляемых нашей планетой, и вся его даже духовная жизнь, насколько она может быть предметом научного исследования, есть явление земное. Мысленно мы можем отделять свое тело и свою духовную жизнь от всего окружающего, подобно тому как отделяем мысленно цвет, форму или величину от целого предмета, но соответствует ли этому отделению действительная отдельность? Очевидно, нет, потому что это значило бы оторвать человека от всех условий его земного существования. А между тем исходная точка метафизики и есть обособление духовного человека от всего материального — самообман, упорно поддерживающийся в людях яркой характерностью самоощущений»[3].

[2] Литературное наследство. Вып. 25—26. М., 1936. С. 683.

[3] *Сеченов И. М.* Избр. произв. М., 1952. Т. 1. С. 241—242.

Сеченов не отрицал специфичности психических процессов. Он писал, что «психические явления составляют для натуралиста несравненно бо́льшую загадку, чем для гуманистов»[1]. Но изучать *происхождение* психических явлений, подчеркивал Сеченов, можно только методами естествознания, ибо «ясной границы между заведомо соматическими, т. е. телесными, нервными актами и явлениями, которые всеми признаются уже психическими, не существует ни в одном мыслимом отношении»[2].

В 1876 г. избранный ректором Петербургского университета А. Н. Бекетов при поддержке Д. И. Менделеева и других ученых добился перевода Сеченова в столичный университет, где Сеченов проработал до 1888 г. Затем Сеченов перешел на работу в Московский университет, где он занял кафедру физиологии на медицинском факультете и проработал на ней до 1901 г.

Все работы Сеченова имеют четкую философскую направленность. Он последовательно опровергал представление о существовании особого духовного начала в человеке и усматривал в психической жизни человека следствие его телесного развития. При этом он подчеркивал, что стремление *вывести* психическое из материального вовсе не означает сведения психического к материальному. Психическое по своему происхождению связано с материальным, но сами психические акты нельзя считать материальными, хотя они и должны подчиняться тем же закономерностям, которые действуют в мире материальном. Подобно любой материальной деятельности психическая деятельность происходит во времени и пространстве. По Сеченову, нет никаких оснований говорить о принципиальном отличии психического от материального, а потому изучение психического следует начинать теми же объективными методами, которые действуют во всех естественных науках.

Наиболее обстоятельно связь материи и сознания, физиологического и психического прослежена Сеченовым в его фундаментальном труде «Элементы мысли», который вышел в 1878 г. В этой работе Сеченов дает систематический анализ зарождения способностей чувственного восприятия, затем образования общих представлений и зачаточных форм мышления. Он подробно прослеживает развитие форм мышления от стадии предметной мысли вплоть до оперирования самыми отвлеченными понятиями, отмечая отражательный характер самих форм мышления. Мысль соединяет и разъединяет понятия лишь в тех пределах, в каких возможно соединение и разъединение самих «чувственных конкретов». Мысль не накладывает свои формы на хаос впечатлений, а сами формы мышления являются отражением объективно существующих связей в природе. Именно поэтому законы оперирования понятиями, т. е. законы логики, едины как для начальной стадии мышления, так и для самых абстрактных его форм. Благодаря неизменности форм мысли «у людей разных возрастов, разных эпох и степеней развития нам одинаково понятны размышления дикаря и ребенка, мысли наших современников и предков. Благодаря тому же в жизни человечества существует преемство мысли, тянущееся через целые века. Значит, со стороны внешней формы мысль является продуктом столь же постоянным, как любое жизненное явление, в основе которого лежит определенная организация»[3]. Сеченов убежден, что не только содержание мысли, но и ее логические формы определяются связями и отношениями самих рассматриваемых вещей.

В ряде работ Сеченов подверг анализу проблему достоверности отражения действительности в мозгу. Наиболее значительными из них являются «Впечатление и действительность» и «Предметная мысль и действительность». Сеченов прямо ставит вопрос, «имеют ли какое-нибудь сходство, и какое именно, предметы и явления внешнего мира сами по себе, с теми впечатлениями, которые получаются от них человеческим сознанием... Можно ли считать наше сознание родом зеркала и в каких именно пределах для окружающей нас действительности»[4]. Поставив вопрос таким образом, он отмечает, что никакая психическая деятельность невозможна вне взаимодействия с внешним миром. В 1861 г. он сформу-

[1] *Сеченов И. М.* Избр. произв. Т. 1. С. 140.
[2] Там же. С. 179—180.
[3] Там же. С. 276—277.
[4] Там же. С. 448.

лировал положение, что «организм без внешней среды, поддерживающей его существование, невозможен; поэтому в научное определение организма должна входить и среда, влияющая на него»[1]. Под организмом Сеченов имел в виду не только физическое тело, но и всю совокупность его свойств, в том числе и способность к мышлению.

Сеченов показал, что человек рождается только с предпосылками психической деятельности, но сама психика, в том числе и способность к абстрактному мышлению, формируется в процессе индивидуального развития человека, т. е. в онтогенезе. Он построил свое понимание психической деятельности как ответной реакции на внешнее воздействие, опираясь на понятие рефлекса. Это было связано с открытием им явления центрального торможения, т. е. таких нервных механизмов в головном мозгу, которые тормозят ответную реакцию на возбуждение периферического нерва и ставят барьер на пути импульса к двигательным органам. Таким образом, стало возможным рассматривать психическое как элемент в целостном поведении человека. Хотя мысль, как и любой иной психический акт, невозможна без внешнего воздействия, она не выражается ни в движении тела, ни в движении языка, потому что на пути импульса к мышцам встает центр торможения. Поэтому он определил ее в целом как первые две трети рефлекса, осуществляемого головным мозгом, или как рефлекс с заторможенным концом. В работе «Элементы мысли» Сеченов уточняет свое понимание мысли и определяет ее как систему действий, строящихся по типу умозаключения или «бессознательного вывода». Но распространение получила первая сеченовская формулировка, хотя она и не очень точно определяет мысль, рассматривая ее только отрицательно, как «обрыв действия».

Сеченов открыл способность центральной нервной системы не только тормозить ответную реакцию на воздействие среды, но и суммировать следы от раздражений и использовать следы предыдущих раздражений для большей эффективности ответной реакции. Тем самым он заложил основы учения о памяти, раскрыв те механизмы в нервной системе, которые накапливают и сохраняют следы внешних воздействий.

Сеченов развил учение о роли мышечных ощущений при формировании представлений о пространстве и времени, показав, что в основе этих представлений о пространстве лежат сигналы от мышц глаз и мышечное чувство, свидетельствующее о длительности напряжения. Повторение этих сигналов и способствует формированию в сознании указанных представлений, которые являются не врожденными, а приобретаемыми в опыте.

Наконец, Сеченов развил учение Дж. С. Милля и Г. Гельмгольца о том, что формы мышления являются отражением объективно существующих связей в природе, что логические связи формируются в сознании только в результате опыта.

Заложенные Сеченовым объективные методы изучения психической деятельности получили дальнейшее развитие в работах И. П. Павлова.

3. Философские и социальные идеи Д. И. Менделеева

Дмитрий Иванович Менделеев (1834—1907) вошел в историю науки как создатель периодического закона химических элементов, легшего в основу его периодической системы. Он был не только выдающимся ученым, но и активным общественным деятелем, видевшим в развитии промышленности залог будущего процветания России. Большое внимание уделял он проблемам экономики, вопросам технологии различных производств. Менделеев много сделал для развития промышленности в России. Вместе с А. М. Бутлеровым Менделеев внес большой вклад в создание органической химии; стал одним из основоположников современной агрохимии. Он разрабатывал также проблемы освоения Северного морского пути, орошения почв нижней Волги, улучшения судоходства на реках России; известен важными исследованиями в области метеорологии и воздухоплавания, разработал состав и способ производства бездымного пороха.

[1] *Сеченов И. М.* Избр. произв. Т. 1. С. 533.

Если взять всю совокупность научных трудов Менделеева, то одна треть их посвящена экономике, социологии, педагогике, эстетике, юриспруденции и философии. Правда, философские вопросы, в особенности вопросы познания, затрагиваются Менделеевым и во многих его естественно-научных исследованиях.

Менделеев окончил Главный педагогический институт в Петербурге. С 1856 г. он после защиты магистерской диссертации начал работать доцентом на кафедре химии Петербургского университета, в 1865 г., защитив докторскую диссертацию, занял кафедру неорганической химии университета (с 1867 г.). В 1890 г. из-за студенческих беспорядков, нарушавших нормальный ход учебного процесса, Менделеев подал в отставку. В 1892 г. он был назначен хранителем в Депо образцовых мер и весов, которое было преобразовано в Главную палату мер и весов; ее управляющим Менделеев оставался до своей кончины.

Свои философские взгляды Менделеев называл реализмом, ибо ни материализм, ни идеализм, по его мнению, не отвечают реальному положению дел и являются явными односторонностями. Реализм, считал он, «стремится выразить собою действительность с возможною для людей объективностью, т. е. по здравому смыслу, без окраски предвзятыми суждениями, которыми пропитан не только идеализм, но и материализм, и вот такой-то реализм лежит в основании всего естествознания...»[1].

Под материализмом Менделеев понимал материализм вульгарный, упрощенный или, как он сам говорил, «утилитарный материализм», который не хочет ничего знать ни про что духовное — разум, волю, желание, любовь, самосознание. Такой материализм в виде учений Бюхнера, Фохта и Молешотта был довольно широко распространен в России тех лет. Идеализм тоже не удовлетворял Менделеева, ибо носил умозрительный характер и пытался, как говорил ученый, «из ума произвести мир и общество».

В заключении к вышедшей в 1905 г. работе «Заветные мысли», которое он назвал «Мировоззрение» и в котором постарался кратко описать свои философские взгляды, Менделеев исходил из убеждения, что человеку присуще стремление «признать единство всего внутреннего и внешнего мира». С его точки зрения, «вечное, общее и единое во всяком случае логически выше реального, которое познается лишь во временном, частном и многообразном лишь разумом и в отвлечении обобщаемом, что и составляет область наук, а в их числе и философии, если она не становится на ходули науки наук»[2]. Единое, пишет Менделеев, невозможно выразить в образах и частных понятиях, «общее единое» не следует и пытаться представить ни в таких материальностях, как вещество или энергия, ни в таких реальностях, каковы разум, воля, индивидуум или все человечество, потому что и то и другое должно охватываться этим общим «единым». Научные обобщения, подчеркивал Менделеев, ограничены тем, что удалось изучить на данный момент, а границ познанию не существует, поэтому-то всякие обобщения постоянно меняются по мере изучения реальности. «Оттого-то ничего толкового и полезного и не дала и не дает вся метафизика», — пишет Менделеев, хотя и оговаривается, что он не может сказать, что и в будущем «не даст»[3].

Итак, наука изучает реальность, а за гранью реальности находится троица несливаемых друг с другом и друг с другом сочетающихся «вечных... и все определяющих: вещества (или материи), силы (или энергии) и духа (или психоза). Признание их слияния, происхождения и разделения уже лежит вне научной области, ограничиваемой действительностью или реальностью... Во всем реальном надо признать или вещество, или силу, или дух, или, как это всегда и бывает, их сочетание, потому что одинаково немыслимы в реальных проявлениях ни вещество без силы, ни сила (или движение) без вещества, ни дух без плоти и крови, без сил и материи»[4].

Менделеев подчеркивал, что он как естествоиспытатель вовсе не отрицает реальность духа, реальность воли и самосознания. Однако он не может согласиться с той точкой зрения, которая только дух признает вечной и

[1] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. М., 1995. С. 5.

[2] Там же. С. 409.
[3] Там же. С. 410.
[4] Там же. С. 412.

неизменной сущностью, способной порождать временную и изменяющуюся материю. Не только дух, но и материя, и присущее ей движение также вечны и сущностны и являются тем «началом всех начал», которое лежит в основе всего существующего мира. За три года до «Заветных мыслей» в статье 1902 г. Менделеев писал: «Ни совершенно слить, ни совершенно отделить, ни представить какие-либо переходные формы для духа, силы и вещества не удается никому, кроме явных мистиков и тех крайних, которые не хотят ничего знать ни про что духовное: разум, волю, желание, любовь и самосознание»[1].

Постоянно говоря о том, что в основе реального мира лежат вечные и все определяющие вещество, сила и дух, что невозможно представить себе вещество без движения и движение без вещества, Менделеев ни разу не упоминает о том, что вещество невозможно представить себе без духа, хотя каждый раз подчеркивает, что дух без вещества не существует. «Мировая трагедия на том и основана, — отмечал он, — что духовное, внутреннее и личное не существуют сами по себе, без материального, внешнего и общественного и сими последними в такой же мере определяются, как и обратно, с тем явным ограничением, что материально-внешнее, что бы ни говорили Платоны и всякие иные мудрецы, возникает раньше, начальнее и назойливее духовно-внутреннего (даже личное «я» немыслимо без общения, начинаемого различием полов и стадностью)...»[2]. И еще более категорично: «...Все духовное немыслимо без материальных форм»[3]. Такие высказывания можно характеризовать уже не только как реалистические, но и как материалистические. С этих позиций критиковал Менделеев и энергетизм, и эмпириокритицизм, и спиритизм, и другие модные философские течения тех лет.

Встречаются у Менделеева и высказывания, которые дают повод упрекнуть его в агностицизме, но такой упрек может быть сделан только если вырвать их из контекста. Так, в «Основах химии», главном своем произведении, Менделеев пишет: «Можно изучать вещества только по их *свойствам* или отношениям к нашим органам и к другим веществам и телам, но само по себе вещество недоступно нашему пониманию, так как в его природе лежит нечто самобытное, чуждое нашему сознанию и духу». Но далее следует мысль, совершенно отрицающая агностицизм: «Однако из того, что мы не понимаем вещества самого по себе, не следует, что изучение вещества нам непосильно, если стоять на пути индуктивного знания (Бэконом Веруламским освещенного), как видно из того, что люди, постепенно изучая вещество, им овладевают, точнее и точнее делают в отношении к нему предсказания, оправдываемые действительностью, шире и чаще пользуются им для своих потребностей, и нет повода видеть где-либо грань познанию и обладанию веществом»[4].

Менделеев неоднократно говорил о значении индуктивного метода, постоянно подчеркивая, что он является его приверженцем, но одновременно считал, что одной индукцией обойтись невозможно. Если в практических целях эмпирических наблюдений и достаточно, то «в области свободной науки» довольствоваться этим нельзя. «Науки нет в частностях, — писал он. — Она в общем, в целом, в слиянии всех частностей, в единстве, доходящем до таких доступных воображению и уму крайностей бесконечного, которые без науки, т. е. без слияния частностей в общем, совершенно недосягаемы»[5]. И он не случайно относил естествознание к философским (в отличие от прикладных) наукам[6], ведь оно проникает за грань видимого, познает скрытые причины явлений и стремится отыскать сущность, скрытую от наблюдений. «Науки — те же организмы, — пояснял он. — Наблюдение и опыт — тело наук. Но оно одно — труп. Обобщения, доктрины, гипотезы и теории —

---

[1] *Менделеев Д. И.* Соч.: В 25 т. М.; Л., 1937—1954. Т. 2. С. 465.

[2] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 393—394.

[3] *Менделеев Д. И.* Соч. Т. 20. С. 223.

[4] Там же. Т. 24. С. 90.

[5] Там же. Т. 20. С. 175.

[6] К философским наукам, по Менделееву, принадлежат сама философия, филология, история, все математические и естественные науки, к прикладным наукам — медицинские, инженерно-технические и юридические науки (см.: *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 410).

душа наук. Но ее одну не дано знать и понимать. И лживо приглашать к трупу науки, как было лживо у классиков стремление схватить одну ее душу»[1]. «Отыскать сокрытую от глаз единую сущность» — вот что характерно для философского мировоззрения[2].

Менделеев подчеркивал важность мировоззрения для познания законов действительности. Миросозерцание ученого, писал он в предисловии к 4-му изданию «Основ химии», «составляется не из одного знания главных данных науки, не только из совокупности общепринятых, точных выводов, но и из ряда гипотез, объясняющих, выражающих и вызывающих еще не точно известные отношения и явления. В этом последнем смысле научное миросозерцание сильно меняется не только со временем, но и с лицами, носит на себе печать творчества, дает пищу всем способностям, составляет важнейшую — высшую часть научного развития»[3].

Все значение научного мировоззрения наиболее полно раскрылось в результате открытия Менделеевым периодического закона химических элементов. В процессе своих многолетних исследований он фиксировал все физические и химические свойства элементов, исходя из того философского предположения, что все элементы должны обладать каким-то единством, а потому сознательно искал единство в противоположных по своим свойствам веществах. В результате он пришел к выводу, что в основе единства всех элементов лежит атомный вес, который характеризует относительную массу атома и который можно точно измерить. Менделеев как материалист считал массу основным свойством вещества, и, исходя из такого понимания массы, он и выдвинул свое основное положение, гласящее, что свойства химических элементов являются функцией их атомных весов.

Развитие науки в XX столетии подтвердило истинность открытия Менделеева. Электронная теория атома раскрыла физическую природу установленного им закона. Если перенумеровать последовательно элементы в системе Менделеева, то порядковый номер будет равен положительному заряду ядра атома, химические же свойства зависят от группировки электронов вокруг ядра. В современной формулировке закон гласит, что свойства элементов находятся в периодической зависимости от порядкового номера или заряда ядра атома. Зависимость массы атома от заряда ядра и позволила Менделееву систематизировать элементы по атомному весу.

Уделяя проблемам исторического развития России большое внимание, Менделеев интересовался различными теориями общественного развития. Задача общественной науки, считал он, — понять исторический процесс, «чтобы иметь возможность направлять хоть часть нахлынувшего потока в двигательные турбины, т. е. на общую пользу, и не строить противу него задерживающих плотин, прорыв которых может составить действительное народное бедствие, всегда отвечающее попыткам остановить неизбежный исторический поток»[4]. «Прорыв задерживающих плотин», т. е. революцию, Менделеев рассматривал как величайшее бедствие для народа, для страны, ибо она разрушает производительные силы. «Скажу далее как постепеновец, — писал он, — что ждать много доброго можно от эволюционных изменений, а никак не от революционных, всегда и неизбежно со злом и всякими случайностями сопряженных»[5]. Революция, по Менделееву, не столько результат злой воли революционеров, сколько следствие косности существующего правительства, строящего плотины на пути исторического прогресса. Поэтому он постоянно обращался к правительству с предложениями, которые, считал он, способны произвести в стране такие изменения, которые направили бы энергию народа «в двигательные турбины». Наиболее действенным средством против разрушительной революции является, по его убеждению, развитие просвещения и промышленности.

Менделеев ясно сознавал, что без развития промышленности, даже при интенсивном развитии сельского хозяйства, России уготована участь отсталой страны, что «сельское хозяйство есть лишь увертюра промышленной эпохи, а само по себе ведет лишь к бед-

[1] *Менделеев Д. И.* Соч. Т. 20. С. 177.
[2] Там же. Т. 2. С. 375.
[3] Там же. Т. 24. С. 14.

[4] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 12.
[5] Там же. С. 365—366.

ной скудости», что «дальнейшая судьба России определяется развитием всех родов промышленности, а не одного земледелия»[1]. Развитие промышленности требует грамотных работников, поэтому сама промышленность вызывает потребность в просвещении, только развитие просвещения и промышленности способно сделать Россию процветающей страной. Ученый был убежден, «что высшей функцией правительств дóлжно считать заботы о просвещении народа и его промышленном развитии...»[2].

Развитие промышленности во всем мире было связано с развитием капитализма, и Менделеев хорошо понимал, что и в России промышленность без капиталов не поднимется, поэтому он предлагал правительству принять все меры для привлечения их в промышленность. При этом он полагал, что капитализм не является неизбежным спутником промышленности на всем протяжении ее развития, что она лишь на этапе своего становления нуждается в буржуазных методах управления, а сама по себе может развиваться и без уродливых явлений обнищания народных масс, сопровождавших в Западной Европе становление промышленного строя. По его словам, «капитализм есть сознанное зло, которое оставляют существовать лишь потому, что нет еще выработанных средств достигать промышленного развития без развития капитализма. Но это сочетание лишь временное, лишь простая эволюция роста человечества, и, раз только зло сознано — а зло капитализма сознано, — средства избежать его найдутся»[3]. Менделеев полагал, что, пройдя через этап капиталистического развития, Россия, да и не только она, сможет в конце концов найти средства для обуздания неуемных аппетитов буржуазии, и между трудом и капиталом будет найдено разумное взаимоотношение.

Говоря о развитии в России промышленности как условии ее процветания, Менделеев увязывал этот вопрос с развитием трудолюбия. Без трудолюбия, подчеркивал он, «никакие улучшения правительственного строя и никакие права и обязанности, законом закрепляемые, ничего сделать для приведения России к уровню Запада не в силах», а «к трудолюбию привести может только школа», в которой наука «стоит на должной высоте»[4].

Убежденный, что трудолюбие воспитывается путем освоения научных знаний, Менделеев прилагал все силы к исправлению тех перекосов в системе народного образования, которые были введены министром народного просвещения графом Д. А. Толстым, внедрившим в России так называемое классическое образование в его наиболее консервативном варианте, при котором до 30% учебного времени отводилось на изучение древних языков. Менделеев же призывал больше внимания уделять изучению естественных наук, которые усиливают власть человека над природой.

Вся деятельность Менделеева — яркий пример служения России, стремления принести максимум пользы населяющим ее народам.

4. Мировоззренческие аспекты биологического учения К. А. Тимирязева

Климент Аркадьевич Тимирязев (1843—1920) — выдающийся биолог-дарвинист, создатель русской школы физиологии растений. Открытие им энергетических законов фотосинтеза доказало принципиальное единство живой и неживой природы, возможность распространения на живую природу закономерностей, которые действуют в неживой природе. Тимирязев был не только ученым-исследователем, но и страстным пропагандистом передовых идей в естествознании, талантливым популяризатором научных знаний и блестящим историком науки.

Родился К. А. Тимирязев в дворянской семье, воспитавшей его в духе идей декабристов, Герцена, что повлияло на политические симпатии будущего ученого. В 1861 г. он поступил в Петербургский университет на естественное отделение физико-математического факультета, но со второго курса был исключен из университета за участие в студенческой забастовке. Тимирязев занялся публицистикой, опубликовал серию своих первых ста-

[1] *Менделеев Д. И.* Т. 21. С. 351; Т. 20. С. 34.
[2] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 333.
[3] *Менделеев Д. И.* Соч. Т. 19. С. 868—869.
[4] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 393.

тей о Дарвине и дарвинизме. В 1866 г. он окончил университет экстерном, получив золотую медаль и звание кандидата. В 1868 г. он был командирован в Западную Европу для подготовки к профессорскому званию. Возвратившись через два года, начал работать в Петровской земледельческой и лесной академии, а с 1872 г. — и в Московском университете. В 90-х гг. он участвует в коллективном выступлении ученых в защиту арестованных студентов, а в 1911 г. оказывается среди 125 профессоров и доцентов Московского университета, демонстративно ушедших в отставку в знак протеста.

За выдающиеся научные достижения Тимирязев был избран членом Лондонского королевского общества по развитию знаний о природе, ему были присуждены почетные степени доктора Кембриджского и Женевского университетов, университета г. Глазго, звание члена-корреспондента Российской академии наук.

После Октябрьской революции, прикованный болезнью к постели (у него были парализованы нога и рука), Тимирязев продолжает научную работу, участвует в разработке реформы высшей школы, пишет и издает философско-социологические труды, среди них: «Ч. Дарвин и К. Маркс», «Наука. Очерк развития естествознания за три века», «Наука и демократия».

Время, в которое жил Тимирязев, характерно стремительным развитием науки, созданием новых научных отраслей, таких, как биохимия, геохимия, почвоведение, эволюционная морфология и др. Успехи в конкретных областях знания нередко сопровождались острыми мировоззренческими столкновениями, ибо новые научные открытия не всегда получали адекватное философское истолкование. Сложные мировоззренческие проблемы возникли и в биологической науке, где различные подходы к пониманию живого породили как механистические толкования сущности жизни, сводившие ее к физическим и химическим процессам, так и виталистические представления о существовании особой жизненной силы, которая и порождает жизнь с ее специфическими законами, не имеющими ничего общего с законами неживой природы, и тем самым делает невозможным применение к изучению сущности жизни методов физических и химических наук. Живучесть виталистических представлений об особой жизненной силе объяснялась, в частности, тем фактом, что в отношении живых организмов не было доказано действие закона сохранения вещества и энергии. Не существовало, например, развернутого научного объяснения, откуда растения берут энергию для своего роста. А посему причины такого роста усматривались в действии особой нематериальной жизненной силы.

Тимирязев своими исследованиями доказал применимость закона сохранения вещества и энергии к указанным процессам. Уже во вступительной лекции к курсу «Основные задачи физиологии растений», который он стал читать в Петровской земледельческой и лесной академии в 1870 г., он отмечал, что для объяснения явлений жизни наука не нуждается ни в каких произвольных посылках, «она не нуждается в допущении существования особой жизненной силы, неуловимой и своевольной, ускользающей от закона причинности, не подчиняющейся числу и мере, для нее достаточно основных физических законов, управляющих и неорганическим миром. Она не нуждается, наконец, в допущении существования неопределенного метафизического начала целесообразного развития — этого последнего убежища виталистов, — для нее достаточно действительного, указанного Дарвином, исторического процесса развития, неизбежным, роковым образом направляющего органический мир к совершенству и гармонии»[1].

Отвергая витализм с его абсолютным противопоставлением живой и неживой природы, Тимирязев в своей полемике с виталистами порой впадал в крайность и признавал необходимость сведения сложных процессов в живых организмах к более простым явлениям, которые имеют место и в неорганической природе. На этом основании многие авторы обвиняли Тимирязева в механицизме. Повод для такого обвинения ученый, конечно, давал. Вместе с тем, говоря о «сведении», он нередко делал упор на том, что сложным явлениям предшествовали простые, что в основе слож-

[1] *Тимирязев К. А.* Собр. соч. М., 1938. Т. 5. С. 168.

ных явлений лежат более простые, которым можно найти «механическое» объяснение. Тимирязев указывал, что многие явления живой природы можно объяснить физическими и химическими закономерностями, но для полного объяснения явлений жизни необходимо учитывать их историю. Только исторический метод может показать причины и условия возникновения жизни и объяснить ее специфику. История органических форм помогает выяснить причины возникновения обмена веществ между органом и средой, а также понять явления наследственности и изменчивости. Мы вправе требовать от физиологии, писал Тимирязев, «чтобы при объяснении явлений жизни она прибегала только к троякого рода причинам: химическим, физическим и историческим»[1]. Отсюда ясно, что исторический метод требует изучения процесса жизни в его становлении и развитии, а вовсе не сводит это изучение к выявлению только химических и физических процессов в организме.

Подчеркивая единство мира живого и неживого, наличие в них общих законов, Тимирязев отнюдь не утверждал, что законы в этих двух мирах действуют совершенно одинаково. Так, отметив, что «метаморфоз вещества совершается в организмах по тем же законам, как и вне их», он одновременно подчеркивал, что «мы вовсе не желаем утверждать, что в клеточке явления должны совершаться именно так, как они совершаются в стеклянном стакане или колбе»[2]. Специфика живых организмов, говорил Тимирязев, в постоянном обновлении их вещества, в постоянно совершающихся в них процессах ассимиляции и диссимиляции в результате обмена с веществом окружающей среды.

Тимирязев рассматривал всю природу в неразрывном единстве, где сами качественные различия свидетельствуют о различном типе связей между неорганической природой и растениями, между растениями и животными. Он постоянно подчеркивал, что существование любого живого организма, будь то растение или животное, определяется окружающей средой, среда же определяет и тип обмена веществ, и саму форму, строение организмов. Причем это воздействие среды не одностороннее, а в свою очередь порождает взаимодействие, когда форма организма определяет тип его обмена веществ с окружающей средой. Растения способны синтезировать органические вещества, тогда как животные могут лишь перерабатывать уже готовые органические соединения. Различие в обмене веществ находит свое отражение в различии анатомического строения животных и растений. Поскольку пища растений легко подвижна (газы, кристаллоиды), постольку само растение может быть неподвижно. Пища животного мало подвижна, поэтому животное вынуждено идти ей навстречу. Для этого ему необходимы органы движения, хватания, чувств и координирующая деятельность нервная система, которые отсутствуют у растений.

Подчеркивая влияние внешней среды на тип обмена веществ и на характер морфологических изменений, Тимирязев не всегда справедливо критиковал неодарвинистов, в том числе сторонников А. Вейсмана, отрицавших наследуемость приобретенных признаков. Ведь взаимодействие телесных элементов (сомы) с наследственным веществом (зародышевой плазмой) не позволяет говорить о прямом влиянии сомы на зародышевую плазму.

Недостаточность конкретных данных о причинах изменчивости (мутациях) наследственного вещества обусловила ошибочное мнение Тимирязева о наследовании организмом тех изменений в строении тела, которые произошли под влиянием внешней среды. Впрочем, его критика виталистических представлений содержала в себе и здравую мысль о невозможности нахождения в зародышевом веществе уже готовых форм будущего организма в редуцированном виде. Он подчеркивал, что «загадочность сосредоточения в ничтожном комке зародышевого вещества всех свойств будущего организма мы должны объяснять себе не существованием его в редуцированном морфологическом же состоянии... а в состоянии физико-химическом, потенциальном»[3]. Эта мысль Тимирязева подтвердилась дальнейшим развитием генетики, открывшей значение нуклеиновых кислот и самого строения молекул ДНК в передаче наследственных признаков.

---

[1] *Тимирязев К. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 169.

[2] Там же. С. 150, 149.

[3] Там же. М., 1939. Т. 6. С. 193—194.

В основных чертах Тимирязев разделял точку зрения Дарвина на то, что в природе наблюдается перенаселенность и выживают наиболее приспособленные к обстоятельствам индивидуумы. Но он отвергает попытки свести теорию Дарвина только к борьбе за существование и показывает, что борьба за существование — далеко не главное в процессе эволюции. Сам термин «борьба за существование» Тимирязев называл «несчастной метафорой» и указывал на наличие в природе не только борьбы, но и взаимопомощи, особенно ярко проявляющейся в так называемом симбиозе, т. е. сожительстве организмов разных видов[1].

В процессе формирования научного мировоззрения Тимирязев отводил биологии центральное место. Биология, подчеркивал он, стоит на стыке неорганического мира и мира человеческого и поэтому ее развитие «послужило для более полного философского объединения всего обширного реального содержания человеческих знаний, доказав универсальность того научного приема раскрытия истины, который, отправляясь от наблюдения и опыта и проверяя себя наблюдением и опытом, оказался способным к разрешению самых сложных проблем, перед которыми беспомощно остановилась поэтическая интуиция теолога и самая тонкая диалектика метафизика»[2].

Тимирязев был убежден, что естествознание помогает формированию реалистического, положительного, подлинно научного миропонимания. Это убеждение сказалось и на его отношении к позитивизму Конта с его лозунгом «Наука сама себе философия». Указанный лозунг воспринимался тогда многими учеными как направленный против метафизических, спекулятивных систем философии, о чем свидетельствуют следующие слова Тимирязева из предисловия ко второму изданию книги «Насущные задачи современного естествознания»: «Наука должна громко заявить, что... она не признает над собою главенства какой-то сверхнаучной, вненаучной, а попросту ненаучной философии. Она не превратится в служанку этой философии, как та когда-то мирилась с прозвищем ancilla theologiae <служанка богословия>»[3].

Говоря, что «наука сама себе философия», он поясняет, что это «та философия, которую в Англии семнадцатого века называли просто «новой», возводя ее начало к Галилею и Бэкону, которую великий французский мыслитель девятнадцатого назвал «положительной»[4]. Тимирязев рассматривал позитивизм как прямое продолжение материалистической традиции новоевропейской философии, не замечая содержащихся в нем агностических тенденций. Из некоторых его высказываний можно сделать вывод об отождествлении им порой случайности с беспричинностью. Но эта непоследовательность в философских взглядах Тимирязева не может затемнить того факта, что в целом его мировоззрение опиралось на материалистические в своей основе позиции, несовместимые с признанием каких-либо стоящих над природой сущностей.

5. Философские аспекты достижений отечественных физиологических школ

В XIX — первой половине XX в. в России сложились крупные научные школы в области физиологии. Одной из первых возникла Казанская университетская физиологическая школа (ее основатель Н. О. Ковалевский; наиболее видные представители Ф. В. Овсянников, Н. А. Миславский, А. Ф. Самойлов и др.). На базе биологических наук в сочетании с циклом физико-математических дисциплин в Петербурге выросли университетская физиологическая школа И. М. Сеченова — Н. Е. Введенского — А. А. Ухтомского, создавшая эпоху в науке школа И. П. Павлова, школа эволюционной физиологии Л. А. Орбели, которые внесли значительный вклад в разработку научно-физиологических обоснований законов жизни, в том числе самых высших ее про-

[1] Вообще в русской общественной мысли такая интерпретация дарвинизма была весьма распространенной, особенно она была характерна для идеологов народничества, которые подчеркивали роль взаимопомощи как в природе, так и в обществе.

[2] *Тимирязев К. А.* Собр. соч. М., 1939. Т. 8. С. 134.

[3] Там же. Т. 5. С. 17.

[4] Там же. С. 18.

явлений — психики, сознания, нравственных поступков. Опираясь на огромный фактический материал, используя достижения наук, вступая в дискуссии с представлениями о мире, заменяющими причинное объяснение работы организма действием таинственных внутренних сил и процессов, отечественные физиологи размышляли о самых разнообразных проявлениях жизни — от обмена веществ до нравственных поступков человека, поднимаясь до широких обобщений мировоззренческого масштаба, касающихся проблем жизни и смерти, детерминации и свободы. Открытия И. М. Сеченова, И. П. Павлова, А. А. Ухтомского знаменовали в тот период переход к новому стилю научного мышления. Его характерными особенностями являются: последовательный отход от механистического упрощенного объяснения таких фундаментальных явлений, как рефлекс, организм, орган и др.; теоретическая глубина, системность, историзм, признание многообразных форм причинности, органичная связь с физико-математическими, химическими науками, с философией. Этим намечались продуктивные пути развития физиологии, биологии, психологии. Исследования деятельности организма, причинной обусловленности поведения животных и человека ученые стремились увязывать практически нравственными вопросами и прежде всего с разработкой такого учения о жизни, которое предоставляло бы возможность человеку пройти его жизненный путь безболезненно, научило бы его не бояться смерти не за счет религиозной веры в бессмертие души, а опираясь только на науку. Развитие научного знания того времени привело к преобразованию классического физиологического понятия рефлекса, идея которого восходит к трудам французского философа и физиолога Р. Декарта. Это исходное понятие в физиологии нервной деятельности означает реакцию центров нервной системы на стимуляцию чувствующих нервов.

Исключительно плодотворное развитие учение о рефлексе получило в русской науке, начиная с работ Сеченова. Традиционная трактовка рефлекса была механистической: рефлекс рассматривался как сугубо физиологический непроизвольный акт, который противопоставлялся психическим актам как продуктам сознания, т. е. особого духовного начала. Получалось, что единый организм расщеплялся на два уровня функционирования и детерминации: одной — телесной, рефлекторной и другой — психической, духовной, бестелесной. Отсюда следовало, что понятие рефлекса не объясняет приспособительное поведение, поскольку последнее невозможно без участия в рефлекторном акте психического компонента. В статье «Рефлексы головного мозга» (1863) Сеченов выступил с новаторской концепцией рефлекса. Рефлекс трактовался им как целостный психически регулируемый акт поведения, связывающий организм со средой. В каждой из трех составляющих его частей — начале (воздействие раздражителя), середине (процесс его переработки в нервных центрах) и конце (мышечный ответ) — присутствует психический компонент, соответственно чувствование как результат преобразования раздражителя в сигнал для организма, переработка сигнала в форме интеллектуальных, мнемических (связанных с памятью) и других операций, мышечная чувствительность, передающая информацию в центры как о достигнутом эффекте, так и о пространственно-временных координатах внешней среды. По Сеченову, аналогично целостному рефлекторному акту должны рассматриваться психические процессы. Благодаря распространению рефлекторного принципа на рассмотрение психических явлений наметилась программа научной психологии как объективной науки, позволяющей не только описывать, но и объяснять механизмы сознания и воли.

Трудами Сеченова в области физиологии и психологии были заложены традиции русской естественно-научной мысли, развитые И. П. Павловым, В. М. Бехтеревым, А. А. Ухтомским и др.

Работы *Ивана Петровича Павлова* (1849—1936) означали переворот в физиологии и психологии: был совершен переход от декартовской установки с ее геометрическими и механическими схемами к исторической концепции. «Если для физиолога декартовского толка рефлекс есть искомый готовый механизм, отправляясь от которого должно найти себе объяснение текущее действие организма, то И. П. Павлов поставил со всей отчетливостью великую новую проблему: как делается реф-

лекс и рефлекторный механизм из тех действий, которые совершаются в организме еще до него и до того, как установилась рефлекторная дуга. Родилась идея и проблема «временной связи»[1]. XV Международный физиологический конгресс (1935) назвал его «старейшиной физиологов мира». До настоящего времени имя И. П. Павлова пользуется огромной популярностью в мировой науке.

Начало экспериментальным работам Павлова положили его исследования деятельности пищеварительных желез, а также работы по кровообращению. За работы по иннервации пищеварительных желез ему была присуждена Нобелевская премия (1904). С этого времени начинается новая — и главная — серия работ Павлова над рефлексами. Идеи Сеченова относительно рефлексов головного мозга и их роли в поведении человека и животных превратились здесь в новую экспериментальную дисциплину — учение о высшей нервной деятельности. Павлов создал школу исследователей, в центре которой становится разработка рефлекторной теории, он руководил ею в течение полувека. Важнейшие понятия физиологической теории Павлова — безусловный рефлекс, условный рефлекс, временная связь, ориентировочный рефлекс и другие, законы и условия образования, развития и угасания условно-рефлекторных связей — были направлены на познание поведения животных и человека строгими естественнонаучными методами. Исходным для Павлова стало положение о единстве организма и условий его жизни. Связь между раздражителем и рефлекторным ответом не имеет готового механизма: она обусловлена биологической значимостью раздражителя. Условные рефлексы имеют сигнальное значение и служат для уравновешивания организма с внешней средой. В качестве сигнальной условно-рефлекторная деятельность направлена на то, чтобы отыскивать в беспрестанно изменяющейся среде «основные необходимые для животного условия существования, служащие безусловными раздражителями»[2]. Павлов считал, что его работы по условным рефлексам позволяют «укрепить тот мост от физиологии к клинике, к психологии, который уже можно считать начерно перекинутым». Он признавал реальность субъективного мира и психологию как науку, изучающую его. «Жизненные явления, называемые психическими, хотя бы и наблюдаемые объективно у животных, все же отличаются — пусть лишь по степени сложности — от чисто физиологических явлений», — писал он[3]. В то же время он считал, что субъективная психология, т. е. психология, основанная на субъективных методах исследования — интроспекции (самонаблюдение) и т. п., не приводит к познанию психических явлений. В связи с этим Павлов говорил о необходимости слития физиологии и психологии с целью использования физиологических данных для понимания субъективного мира. «Мне кажется, — писал он, — что для психологов наши исследования должны иметь очень большое значение, так как они должны впоследствии составить основной фундамент психологического знания»[4].

Своими открытиями Сеченов и Павлов во многом опередили уровень науки своего времени. Однако в объяснении жизненных процессов они нередко были ограничены механистическим стихийным материализмом.

Прямой продолжатель линии Сеченова по его петербургской лаборатории физиолог *Николай Евгеньевич Введенский* (1852—1922), талантливый экспериментатор и крупный теоретик в области физиологии нервных процессов возбуждения и торможения, описал важный фактор работы нервных центров. В отличие от Сеченова, который утверждал, что в средних частях головного мозга существуют специальные тормозящие центры как механизм тормозящих действий, управляемых волевым усилием, Введенский полагал, что при возбуждении и торможении действуют одни и те же центры. При сильных и частых раздражителях эти центры делаются невозбудимыми, наступает как бы паралич их, они перестают проводить возбуждение, так что возникает картина торможения, в то время как более слабые и редкие раздражители ведут к стимулированию тех же аппаратов. На базе этих фактов было сфор-

[1] *Ухтомский А. А.* Избр. труды. Л., 1978. С. 313.
[2] *Павлов И. П.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1951. Т. 3, ч. 2. С. 108.
[3] Там же. С. 37.
[4] Там же. С. 89.

мировано представление о живом организме как сложной функциональной системе, работа которой направляется определенными биологическими задачами.

Идеи Введенского о функциональной подвижности физиологических центров послужили отправным пунктом для исследований его ученика *Алексея Алексеевича Ухтомского* (1875—1942), концепция которого вносит существенный вклад в развитие представлений об обусловленности поведения животных и человека, намечает реальный синтез физиологии и психологии в направлении создания единой науки о человеке. С самого начала творчество Ухтомского было включено в широкий контекст мировоззренческих проблем. Отправным пунктом для него было новое понимание живого организма. В отличие от машин, создаваемых для определенных операций, «живое тело представляет из себя не единую, раз навсегда определенную машину, но множество переменных машин, которые могут калейдоскопически сменять друг друга, используя одни и те же сочленения и лишь градуируя иннервацию работающих мышц»[1]. Отсюда возникает вопрос: каким образом из живой системы, имеющей множество потенциальных степеней свободы, образуется механизм с одной степенью свободы и исключением возможности других перемещений? Исследования привели в конечном результате к выводу: существует главенствующая цепь возбуждений, которая включает в себя нервные центры различных этажей спинного и головного мозга, вступивших во временную кооперацию для осуществления определенного акта с одновременным выключением актов, несовместимых с первым. Таким образом, фактором, сообщающим организму в определенный момент единство действий, является доминирующая в данном случае работа, деятельность. Этот вывод был развит в учении о доминанте как рабочем принципе деятельности нервной системы и векторе поведения. В соответствии с этим принципом «в нормальной деятельности центральной нервной системы текущие переменные задачи ее в непрестанно меняющейся среде вызывают в ней переменные главенствующие очаги возбуждения, которые, отвлекая на себя вновь возникающие волны возбуждения и тормозя другие центральные приборы, могут существенно разнообразить работу центров. Господствующий очаг возбуждения, предопределяющий в значительной степени характер текущих реакций центров в данный момент, я стал обозначать термином доминанта»[2]. Механизм доминанты как бы преобразует физическую среду в физиологическую, обогащает организм новыми приспособительными возможностями. Очевидно, что жизнедеятельность живых существ зависит не только от внешних условий, приспособление к которым осуществляется при помощи механизма условных рефлексов. Поведение носит активный характер, оно направлено на выполнение доминирующей деятельности, физиологической основой которой является внутреннее состояние нервной системы как результат взаимодействия организма со средой в течение более или менее продолжительного времени. Доминанта составляет физиологическую основу актов внимания, предметного мышления, может служить источником предубеждений, навязчивых образов и в конечном счете «держит в своей власти все поле нашей душевной жизни»[3].

Доминанту Ухтомский называл функциональным органом. В отличие от обычного понимания органа как чего-то морфологически постоянного, Ухтомский дает динамическое его определение, обозначая этим словом всякое сочетание сил, могущее привести, при прочих равных условиях, всякий раз к одинаковым результатам. Идея функциональных органов прочно вошла в физиологию, а также в психологию, позволила по-новому подойти к пониманию материальных основ

---

[1] *Ухтомский А. А.* Собр. соч.: В 6 т. Л., 1950. Т. 1. С. 235.

[2] Там же. С. 164. Ухтомский замечает, что этот термин заимствован им из книги швейцарского философа Р. Авенариуса «Критика чистого опыта», который, однако, рассматривает доминанту как нечто исключительное, как аномалию в работе мозга. Намеки на принцип доминанты Ухтомский находил в работах И. Канта, У. Джеймса, З. Фрейда.

[3] Там же. С. 170.

психических процессов. На смену психоморфологическим представлениям о локализации психических функций в ограниченных участках мозга пришла концепция динамической системной локализации функций в головном мозге. Последний не располагает готовыми, биологически унаследованными органами, определяющими его деятельность. Материальным субстратом сложных форм психической деятельности человека являются прижизненно формирующиеся функциональные системы, превращающиеся в функциональные органы. В дальнейшем этот подход был разработан в психологии в исследованиях в области нейропсихологии А. Р. Лурии, в трудах А. Н. Леонтьева и др.

Функциональные системы Ухтомский рассматривал, ссылаясь на немецкого физика и математика Г. Минковского, как пространственно-временные комплексы. «...Пространство в отдельности, как и время в отдельности, являются лишь «тенью реальности», тогда как реальные события протекают безраздельно в пространстве и времени, в хронотопе. И в окружающей нас среде, и внутри нашего организма конкретные факты и зависимости даны нам как порядки и связи в пространстве и времени между событиями»[1]. Впоследствии понятие хронотопа использовал М. М. Бахтин, благодаря которому оно вошло в современную психологию и культурологию.

Естественно-научные исследования Ухтомский связывал с разрешением проблем нравственного характера. Своей задачей он ставил создание научной системы взглядов о нравственном поведении человека, на основе представлений о поведении и психике человека, и прежде всего принципа доминанты. Поскольку доминанты складываются прижизненно, то через «культивирование требуемых доминант» можно овладеть собственным поведением. «Природа наша делаема», «мы не наблюдатели, а участники бытия», — любил повторять Ухтомский. Одной из самых трудных доминант, которую нам надо воспитать в себе, — это «доминанта на лицо другого человека». Она заключается в том, чтобы «по возможности уметь слышать каждого человека», видеть во встречном лице не своего «Двойника», но «Заслуженного собеседника».

Физиологическая концепция Ухтомского является ценным источником для разработки многих философских и методологических проблем, в том числе принципов целостности, динамической системности, биологического детерминизма, соотношения биологического и социального в природе человека, представляет собой важный шаг на пути к образованию синтетических представлений о природе поведения человека и познания им действительности.

Творчество невропатолога, психиатра, психолога *Владимира Михайловича Бехтерева* (1857—1927) было подчинено центральной задаче — комплексному изучению мозга и его деятельности. Идея объединения наук о человеке выражалась им в собирательном термине «неврология», объединяющем учение о нервной системе и о нарушениях психической сферы в связи с нарушениями мозга. При изучении травматических психоневрозов и истерии с целью объективного подхода к изучению человеческой личности Бехтерев обратился к исследованию строения и функций центральной нервной системы, материального субстрата психики и внешних проявлений психических процессов. В дальнейшем он развил учение о соотносительной деятельности мозга, т. е. о совокупности всех его проявлений в соотношении с теми внешними физическими, биологическими, социальными, а также внутренними воздействиями, которые их обусловливают. Все внешние проявления соотносительной деятельности мозга он называл рефлексами, различая их виды, а свое учение — рефлексологией, которая должна заменить психологию. Различные отрасли рефлексологии — общая, коллективная, генетическая, ее прикладные направления (рефлексология труда и др.) — охватывали объективно-биологическое исследование всех проявлений отдельной личности и их взаимосвязи с настоящими и прошлыми воздействиями, изучение последовательного развития соотносительной деятельности со дня рождения, а также проявлений собирательной или коллективной личности, т. е. различных коллективов как

[1] *Ухтомский А. А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 108.

целого, создаваемого общением друг с другом входящих в них индивидов.

В понимании психики и психофизической проблемы Бехтерев стоял на позициях энергетизма немецкого философа и ученого В. Оствальда и исходил из понятия о мировой энергии как деятельной среды, представляющей собой соединение вещества и силы. Все энергии, действующие на тело, превращаются в молекулярную энергию, т. е. нервный ток, который преобразуется в молекулярную работу мышц и желез, а она — в механическую работу мышц. То, что относится к субъективному психическому процессу, представляет результат более высокого напряжения той же энергии. Ее продуктом является сочетательно-рефлекторная деятельность, объективные и субъективные проявления которой составляют один процесс между собой. Энергетические идеи Бехтерева могут рассматриваться сегодня в свете усиления интереса к проблемам биоэнергетики, дискуссий о психической энергии и телепатических процессах, экстрасенсорных явлений и т. п.

Возможность постижения высших проявлений поведения Бехтерев связывал с использованием объективных методов в их изучении. Однако нацеленность лишь на объективный естественно-научный подход к исследованию психики реально вылилась в отрыв объективной стороны психических процессов от субъективной: субъективные явления исключались из исследования поведения, в связи с чем его трактовка приобрела, по существу, механистический характер. Так задача разработки объективного подхода к изучению психики на деле привела к утрате последней как объекта научного исследования, а рефлексология, по меткому выражению психолога Л. С. Выготского, превратилась в психологию без психики.

Стремясь к изучению многообразных проявлений деятельности человека с комплексных позиций, Бехтерев выдвинул идею об общих законах, которым, как он считал, подчиняются все области познаваемого мира — неорганическая и органическая природа, социальные явления, изучаемые одним объективным методом. Отсюда он приходил к идее объединения всех наук, как естественных, так и гуманитарных и созданию общей науки космономии. Бехтерев описал в качестве универсальных 23 закона: сохранения энергии, тяготения, инерции и др. На основании этих физических законов он пытался объяснить факты индивидуального сознания, процессы познания, различные аспекты социальной жизни — преемственность культурных традиций, обычаи, религию и др. Все это заслоняло задачу отыскания специфических для каждой из изучаемых областей законов, на что указывали уже современники Бехтерева, отмечая схематизм рефлексологических исследований: апелляция ко всеобъемлющим универсальным принципам не может быть средством эмпирического изучения поведения и психики. В то же время поставленные Бехтеревым проблемы объективности, комплексности научного исследования применительно к широкой области проявлений деятельности мозга, его попытка создания целостной объективной системы знаний о человеке получили продолжение в отечественной науке — в физиологии, медицине, психологии, в трудах его учеников и последователей.

Начиная со 2-й четверти XX в. в связи с развитием кибернетики, электроники, новых ветвей математики, обогащением технических средств и ресурсов экспериментальных исследований в физиологии наметились новые линии, что нашло отражение в создании так называемой физиологии активности (Н. А. Бернштейн, 1896—1966) и теории функциональных систем (П. К. Анохин, 1898—1974). Было доказано, что жизнь направлена не на приспособление живых существ к среде и сохранение устойчивого состояния, а на преобразование имеющейся среды в ту, которая соответствует их потребностям. Живые существа являются целостными активными системами. Их действия направляются задачей — моделью «потребного будущего».

Упрощенные представления о стимуле как единственной детерминанте поведения были заменены представлениями о сложной функциональной системе факторов, определяющих поведение с включением в их число «опережающего отражения» как образа ожидаемого результата действия.

Глава II

Космизм

Понятие «космизм» вошло сравнительно недавно в научный и повседневный лексикон и даже стало в некотором роде модным. Между тем оно употреблялось и раньше. Так, в своих воспоминаниях А. Л. Чижевский, рассказывая о встрече с поэтом В. Я. Брюсовым, приводит следующее высказывание последнего о К. Э. Циолковском. «Поистине только русский ум мог поставить такую грандиозную задачу — заселить человечеством Вселенную, — восторгался Валерий Яковлевич. — Космизм! Каково! Никто до Циолковского не мыслил такими космическими масштабами!»[1]

Современные успехи космонавтики, рост всеобщего интереса к достижениям научно-технического прогресса способствовали наполнению данного понятия объективным содержанием. Под космизмом ныне понимается соотнесение познавательной и созидательной деятельности человека с космической реальностью, учет влияния внеземных факторов на земные процессы и признание закономерной неизбежности распространения цивилизации за пределы «колыбели разума», как называл нашу планету К. Э. Циолковский.

Космизм — это и специфическое мировосприятие, мироощущение, заключающееся в осознании органического единства всего во всем, и целесообразная общественно-политическая деятельность, осуществляемая в общепланетарных масштабах или же выходящая за ограниченные земные рамки в мировое пространство. Иными словами, это новое качество научного мировосприятия и практического отношения человека к миру.

Различают религиозно-философский и естественно-научный космизм. Под первым подразумевают взаимосвязь человека с мифологизируемым космосом, с безличным или персонифицируемым богом, под вторым — рассмотрение всего сущего на Земле в прямой или опосредствованной связи с физическим космосом.

[1] *Чижевский А. Л.* Вся жизнь. М., 1974. С. 78.

Основоположниками современного естественно-научного космизма, под знаком которого мировая наука вступает в третье тысячелетие, называют К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского и А. Л. Чижевского. В первую очередь им мы обязаны целостным представлением природного единства нашей планеты с космосом, а также пониманием космической роли человечества, необходимо соотносимой с динамикой внешних физических сил.

1. Философия «общего дела» Н. Ф. Федорова

В интеллектуальной истории России второй половины XIX — начала XX в. особое место принадлежит Николаю Федоровичу Федорову (1829—1903), создателю уникального утопического учения и родоначальнику русского космизма. С человеком, чьей основной идеей было «воскрешение для умерших и бессмертие для живущих», общались многие выдающиеся люди его времени. Ф. М. Достоевский писал, что идеи Федорова «прочел как бы за свои»[2], а В. С. Соловьев называл мыслителя «дорогим учителем и утешителем»[3]. Впрочем, между взглядами Федорова и почти всех, кто принимал те или иные его идеи, существовали и весьма серьезные расхождения.

Родился Федоров в селе Ключи Тамбовской губернии. Его отцом был князь П. И. Гагарин. Как незаконнорожденный он получил фамилию и отчество крестного отца. После окончания Ришельевского лицея в Одессе Федоров 14 лет преподавал историю и географию в уездных училищах средней полосы России. В 1869 г. он становится помощником библиотекаря Чертковской библиотеки в Москве. С 1874 г. работает библиотекарем Румянцевского музея.

В последние годы жизни философ, так и не опубликовавший свои главные работы (одна из причин — его необыкновенная скромность), трудился в читальном зале Мос-

[2] *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. П. Петерсону, 24 марта 1878 // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1988. Т. 30, кн. 1. С. 14.

[3] *Соловьев В. С.* Письма. Спб., 1909. Т. 2. С. 345.

ковского архива Министерства иностранных дел. Он успел привести в порядок свои основные рукописи и оставить их в наследство своему последователю, ученому и философу В. А. Кожевникову. Наследовал его труды также и другой его ученик Н. П. Петерсон. Умер Федоров в Мариинской больнице для бедных. В 1906 г. в г. Верном (Алма-Ате) Кожевников и Петерсон издали первый том его «Философии общего дела». В 1913 г. в Москве был издан второй том. Третий том, включавший в себя в основном переписку Федорова, был также подготовлен к печати, но вследствие событий первой мировой войны, революций не был издан. Часть отрывков из третьего тома вошла в Сочинения Федорова (М., 1982).

Ядром религиозного учения Федорова с очень заметной естественно-научной, деятельностной направленностью является так называемое общее дело, т. е. реализующееся силами объединенного человечества земное бессмертие людей, воскрешение всех умерших предков и расселение воскрешенных поколений по всем мирам вселенной, которая становится одухотворенной и разумно управляемой. Это, по Федорову, единственный истинный путь человека и человечества. «Для существа сознающего другого назначения, иного дела и быть не может»[1].

И это «дело» означает победу над главным злом — смертью, а также другими видами зла, которые, в понимании Федорова, подчинены смерти. Победить разнообразное зло во главе со смертью можно лишь вдохновив всех и каждого на человеческое и божественное «общее дело», на воскрешение умерших и достижение бессмертия. Бессмертие без воскрешения, согласно Федорову, невозможно, поскольку нужно познать тайны смерти, регулировать процессы жизни и смерти. Это невозможно и по нравственным причинам. Все воскрешенные люди, даже злодеи, «восстанут» уже иными, поскольку они правильно оценят подвиг своих сынов-воскресителей и тоже станут воскресителями. Воскрешение — это «возвращение жизни во всей ее незлобной чистоте всем умершим»[2]. Другие виды воскрешения — через Страшный суд, когда грешники восстанут на казнь, а праведники на спасение, и воскрешение (материализация) умерших через «медиумов» — оцениваются Федоровым отрицательно.

Федоров свою главную идею называет также *супраморализмом* (от лат. supremus — высший и moralis — нравственный). Это все то же «общее дело», но как бы с акцентом на присущую ему высшую и безусловную нравственность. «...Нравственность есть любовь к отцам и вытекающая из нее братская любовь...»[3]. Нравственно помнить об умерших отцах, нравственно не жить для себя, для наслаждений, карьеры и т. д. (эгоизм) и не жить для других (альтруизм), а жить в единстве со всеми и действовать в единстве со всеми ради «общего дела». И тогда на Земле может быть построен рай, или Царство Божие, которое в ходе заселения воскрешенными поколениями всех миров вселенной распространится и на эти миры и сблизит нас, по мысли Федорова, с потусторонним Божественным миром.

Супраморализм для Федорова — это «живое христианство», высший взлет не только нравственности, но и религиозности, исполнение заветов Евангелия. Правда, мыслитель весьма вольно, со своими акцентами и толкованиями обращается с библейскими текстами, переосмысливая их в соответствии со своим «общим делом».

Почти все приводимые слова Христа объясняются Федоровым весьма специфически. Заповедь «возлюби ближнего своего» (живого) немыслима без более важной: возлюби предков своих (умерших). Завещание апостолам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» осмысливается как требование соответствия Троице, «требование всеединства», т. е. свободного, любовного союза человечества, не позволяющего никакой силе, в том числе слепой силе природы, «исхитить даже единого из среды нас»[4]. Троица — излюбленный символ Федорова. Вера в бессмертную и любовную Троицу — это, по Федорову, «основа мышления и действия» людей при реализации воскрешения и бессмертия. Бог-Отец требует от людей знания и управления природой;

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982. С. 58.
[2] Там же. С. 210.
[3] Там же. С. 203.
[4] Там же. С. 369.

Бог-Сын призывает их признать и познавать себя как сынов умерших отцов и братьев всех живущих; Бог-Святой Дух призывает прежде всего «дочерей человеческих» не к супружескому и материнскому, а к дочернему, к познанию в себе «дочери всех умерших родителей».

Православие, в понимании Федорова, — это «центр» христианства, «полнота смысла христианства», потому что оно есть «печалование... о протестантской розни и католическом иге»[1], о любой розни и иге, а также оно «приглашает» к «общему делу», особенно в литургии, где совершается таинство причащения, и Пасхе.

Однако православие у Федорова приобретает особый, языческий оттенок — оно оказывается «культом предков», неотделимых от связи с Троицей и неслиянных с нею. Истинная же религия — это будущий «всемирный культ всех отцов», в основе которого лежит Троица. Федоров отвергает «мертвые» религии, объединяя их в два вида — «идололатрию» (поклонение идолам, т. е. внешним религиозным обрядам) и «идеолатрию» (поклонение идеям, например, в гуманизме, социализме и т. д.). Он проектирует такую реформацию православия, чтобы оно, соединившись с другими вероучениями, стало вполне «истинной» и «единой» религией человечества. Причем этому должны предшествовать примирение верующих с неверующими, ученых с неучеными, а также синтез науки, искусства и религии. Органом объединения церквей мыслитель называет «вселенский собор», сочетающий в себе «священный синод» и «всенаучный конгресс». Он также пишет о создании музея-храма, включающего в себя храм Софии (Премудрости) как соединения всех музеев и церкви, и храм Афины как соединения всех знаний и искусств. В Москве предлагалось соорудить музей-храм Троицы, реализующий идею синтеза священнодействующего знания и «деловой» религии. И основой всех этих утопических проектов конечно же должно было стать «общее дело» воскрешения умерших и бессмертия живущих.

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. С. 114.

В своей идее сближения христианского и естественного, религии, науки и искусства Федоров, оставаясь в главном неповторимым, соприкасался с идеями богоискателей конца XIX — первой половины XX в. — Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева и др.

Важной чертой учения Федорова является антропоцентризм, поскольку в центре оказывается человек — умерший и живой, воскрешаемый и воскрешающий. Он пытается пересмотреть основы идеального и материального бытия человека, переосмыслить само наименование человеческого существа. Изначальное, наполненное смыслом и чувством имя человека, считает он, — это «сын человеческий» (т. е. сын умерших отцов), а не пустое и неопределенное — «человек». Каждому до́лжно осознать себя «потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства»[2]. Кроме того, человек — это «смертный» (с чем он не может и не должен соглашаться), «сознание природы», «деятель» и «небожитель» (с космической точки зрения). Каждый «сын человеческий» велик и необходим, потому что должен стать в союзе со всеми «воскресителем» всех умерших отцов и победителем смерти. Этим решаются, согласно Федорову, проблема свободы человека, его возвращения к Богу, смысла жизни и все другие, мучающие людей проблемы, включая социальные.

Антропосоциогенез (происхождение человека и общества), в понимании мыслителя, начинается все-таки с Бога. Но главное внимание он уделяет человеку: «Долг воскрешения... явился в мир вместе с человеком. Для воскрешения человек восстал, принял вертикальное положение, положение сторожевое и трудовое»[3]. С воскрешением (в форме родового культа предков, заботы дикарей об умерших) мыслитель связывает «первую мысль» и «первое сознательное действие» человека. «Первым сыном человеческим» был тот, кто начал любовно заботиться о живых и умерших родителях и предках. Именно он, составивший «со своими родителями первое человеческое общество»[4], нравственное и неразделимое, оказался «нашим праотцом».

[2] Там же. С. 65.
[3] Там же. С. 173.
[4] Там же. С. 136.

Человеческая природа, в понимании Федорова, в глубине своей чиста и родственна; она есть «первобытная детская цельность»[1].

Федоров по-своему объясняет тайны физиологии человека: желудок связан с жизнью для себя, половые органы — с жизнью для других, грудь (сердце) — это орган скорби и сострадания по умершим и умирающим, голова — носитель проекта воскрешения. Он негативно оценивает, ориентируясь на учение о Троице, чувственную половую любовь, все «бессознательное и невольное», даже факт рождения и роста человека (поскольку новорожденный как бы убивает свою мать, использует, вырастая, силы родителей).

У Федорова явно недостаточна любовь к земным человеческим чувствам, к нормальному живому человеку. Зато очень велика любовь к мертвому, умершим, к должному человеку и сверхчеловеческим задачам. Отличительной чертой человека он считает «чувство смертности и стыд рождения»[2], а «самое глубокое определение человека», по его мнению, следующее: *«Человек есть существо, которое погребает»*[3]. Семья для него прежде всего член общины, общества, занятого воскрешением умерших.

Федоров хочет радикального преображения человека, жизни и мира, достижения должного, понимаемого им весьма своеобразно. Сверхзадача человека, занятого «общим делом», — «морализировать все естественное», всю вселенную, это будет означать окончательную победу нравственности, добра над злом и «возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли»[4]. При всем своеобразии антропологии Федорова некоторые ее моменты роднят философа с другими мыслителями, например, понимание природы человека как в основе своей доброй — с Лао-цзы, Ж. Ж. Руссо, а также с заповедями христианства и др. Очевидна несовместимость учения Федорова с основами наиболее «неотеческих», индивидуалистических учений, таких, как философия Ницше, Фрейда, Шестова и др.

Необходимым элементом миросозерцания Федорова является космология. «Нынешний» космос, в понимании философа, — это «хаос», враждебная человеку пустыня с редкими оазисами миров, в основном «бездушных». Однако уже понятие «Вселенная» указывает на то, что космос должен стать космосом в греческом смысле, т. е. гармонией; он призван быть «всенаселенным» разумными людьми.

Это необходимо по нескольким причинам: во-первых, воскрешение мертвых и достижение бессмертия невозможно без управления, регуляции сил земной природы, которые связаны с космическими силами; во-вторых, Землю и Солнечную систему ожидает в будущем гибель, и, значит, нужно думать о «новых землицах»; в-третьих, Землю может постичь какая-либо катастрофа, в особенности экологическая; в-четвертых, она мала и не способна обеспечить средствами к жизни не только многочисленные воскрешенные поколения, но и растущее человечество. Кроме того, Федоров просто верил в то, что «человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только земным»[5]. Оно всегда стремилось в мистических экстазах, в религиозных опытах «восходить» на небеса. Без покорения космоса продолжатся бесплодные «восхождения», а также вредное упоение наркотиками, алкоголем и др. К тому же мыслитель мечтал о полном обладании небесным пространством и верил, что того же хочет все человечество. Федоров сформулировал двуединую задачу воскрешения и покорения космоса: без обладания космосом невозможно одновременное существование воскрешенных поколений, а без воскрешения невозможно полное обладание космосом. Земля же, по предположению философа, среди «неудачных попыток природы» составляет исключение и является «единственной носительницей спасения мира»[6].

Регуляция сил природы, т. е. практическое решение «общего дела», начинается конечно же с Земли. Человечество гибнет потому, утверждает Федоров, что отрезано громадными пространствами от других миров и полностью подчинено слепому, фатальному движению Земли. Поэтому оно должно осознать

---

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. С. 114.
[2] Там же. С. 398.
[3] Там же. С. 207.
[4] Там же. С. 433.
[5] Там же. С. 362.
[6] Там же. С. 301.

себя не «пассажиром», а «экипажем» Земли, и научиться управлять климатом, ураганами (и другими стихиями), самим движением планеты.

Единение людей разных слоев, богатых и бедных, религий, наций, рас, государств в сочетании с настойчивым расширением знаний каждым человеком и всеми вместе и углублением практического опыта по воскрешению и бессмертию могут и должны, согласно Федорову, решить вопросы «общего дела». Нужны добровольные знания и опыт, производимые *«всеми, всегда и везде»*[1]: от школьного участия в «космической жизни» (например, со всех точек школьники будут изучать мелкие планеты Солнечной системы) до воссоздания человеком самого себя из элементарных космических веществ, которые он научится превращать сначала «в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»[2], и до перехода наук во главе с медициной к «оживлению» трупов.

Первым воскресят, считал Федоров, только что умершего. Но постепенно начнут воскрешать и давно умерших. «С каждым новым воскрешенным знание будет расти»[3], воскрешенные начнут тоже подключаться к «общему делу», и уже праотцов воскресят наиболее легко.

При этом нужны науки и техника, соединяющиеся с астрономией (чтобы появились небесная зоология, небесная история и т. д.) и подчиняющиеся исключительно моральным целям. И тогда от регуляции и управления Землей человек естественно перейдет к регуляции всей Вселенной. Федоров предлагал, в частности, соединить все миры Вселенной двумя рядами проводников — «проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей»[4], как это происходит в организме человека (чувствующие и двигательные нервы с центром в мозге). Регуляцию всех миров воскрешенными поколениями людей мыслитель называл также патрофикацией (от лат. pater — отец и facere — делать), или «действительным воскрешением».

Важную роль в «общем деле», согласно Федорову, призвано сыграть земледелие, понимаемое совершенно своеобразно — не в последнюю очередь как исследование природы и поиск рассеянных частиц праха отцов. «Крестьянин-пахарь», включенный в деятельность общины, в союзе с интеллигентом, а не торговец и не предприниматель оказывается главным героем «общего дела». В своеобразной общине фокусируются социальный идеал мыслителя, а также решение всех социальных вопросов: «Всесословная земледельческая община, в коей интеллигентный класс исполняет и должность наставников, с мануфактурным промыслом на зимнее время... уничтожит конкуренцию, спекуляцию, социальные смуты, революцию и даже внешние войны»[5].

Социально-философские и философско-исторические взгляды Федорова предстают в отчетливой консервативно-патриархальной и национально-патриотической форме, увязанной все с тем же «общим делом». В духе основателей славянофильства, и даже более радикально, мыслитель отвергает практически все ценности и сам путь цивилизации и культуры Запада и в то же время некритически принимает и оправдывает практически все, связанное с Россией, включая бесправие личности, отсталость, завоевательные походы. Причины этого не только в очевидных национально-патриотических и православно-монархических взглядах Федорова, но и в его глубокой убежденности в чрезмерном несоответствии бездушного, «неродственного» Запада идеям «общего дела». Для него были просто неприемлемы «ненавистная раздельность мира и все проистекающие из нее бедствия»[6], особенно примирение с мировым злом, со смертью отцов и неизбежностью смерти сынов.

Поэтому в основной черте русского народного характера — «чувстве родства со всеми»[7], в родовом и земледельческом быте русских, держащемся на внутреннем нравственном чувстве и «взаимознании», он видит надежду человечества. Россия — это зачаток об-

---

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. С. 72.
[2] Там же. С. 405.
[3] Там же. С. 421.
[4] Там же. С. 476.
[5] Там же. С. 358.
[6] Там же. С. 60.
[7] Там же. С. 321.

щества по типу Троицы (Федоров надеется, что Россия еще не окончательно «объевропеилась»), а Англия — общество по типу организма, т. е. гражданское общество (по Федорову — механическое собрание «блудных сынов») в сочетании с правовым государством, превращающее людей в свободных одиночек, живущих для наживы и приобретения вещей.

Лучшее, душевно спаянное общество с целью воскрешения предков он называет также психократией (греч. «власть души»), противопоставляя ему бездушное правовое государство. В этом плане для него даже Санкт-Петербург — орудие «язычества, паганизма» (Федоров называл цивилизацию «новоязычеством»), Москва же проникнута национальным духом и руководима преподобным Сергием Радонежским.

Федоров говорил о двух центрах всемирной истории — Константинополе, или Царьграде (как «Царе градов» и центре борьбы между Востоком и Западом), и Памире (как «Царе кладбищ» и как могиле праотца человечества). Объединение человечества, окончательное примирение Востока (России, греко-славянского мира) и Запада (Европы, Америки) связано с Константинополем. После этого особое значение приобретает Памир — центр воскрешения умерших, вплоть до праотца человечества. Западная Европа, в понимании Федорова, идет к падению, и для ее спасения нужно «ей признать своим центром Константинополь и мирное его освобождение»[1].

Но главные причины падения Запада Федоров усматривал в выборе «неродственного» пути прогресса, цивилизации (как «чуждости» людей и «разрушения» добра, веры, согласия) и западной культуры (как «перерождения» от христианства к атеизму и язычеству и «вымирания» подлинной культуры). «Хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад...»[2]. Ведь суть прогресса для него — это развитие отдельных личностей, меры их свободы и комфорта в ущерб старшему поколению и тем более умершим предкам, иначе говоря, отрицание самой нравственности.

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. С. 249.

[2] Там же. С. 78.

Главное зло цивилизации Федоров видит не только в ее откровенной бездушности и предоставлении каждому свободы без общей цели, но и в тотальной победе вещи над человеком и человеческим, товарно-денежных отношений над нравственностью, подлинной жизнью и творчеством. Этим целям служат все конституции и все западные формы правления (республики, конституционные монархии и др.), в отличие от русского самодержавия. Все гражданские, политические и особенно «юридико-экономические» отношения Федоров определяет как «низшие» (высшие — «одни родственные отношения»).

В его понимании цивилизация профанирует «сынов человеческих», превращая их в «блудных сынов»; измельчает и бесплодно растрачивает мысль и деятельность человечества, например производя промышленные товары для целей «полового подбора» или для войны. Даже такой атрибут цивилизации, как город, оценивается мыслителем, в отличие от села, негативно: это создание бродяг, забывших родство. Он предвидит, что «Лондоны и Парижи» из первых сделаются последними. А наилучший путь развитых стран (Англии и всей Европы) — превращение из промышленных в земледельческие.

Будущее человечества Федорову видится в трех возможных вариантах: или вечное «несовершеннолетие» в бездушном прогрессе (и тогда «наступит конец мира»[3]), или бессознательная история принудит человека к занятию воскрешением (хотя и мнимым), или народы сознательно объединятся и приступят к «общему делу».

О творчестве Федорова размышляли многие философы и ученые XIX—XX вв. Существуют два основных направления интерпретации его идей: естественно-научное (Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и др.) и религиозно-философское (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, С. Н. Булгаков и др.). На теории русских ученых-космистов (например, на учение о созидании великой сферы разума — ноосферы у Вернадского) повлияли мысли Федорова об управлении природными силами с обязательным познанием и покорени-

[3] Там же. С. 199.

ем космоса. Что касается религиозных философов, то их оценки идей Федорова разноречивы. С. Н. Булгаков называл проект «общего дела» «порождением пламенного христианского духа», грешащим, однако, смешением «хозяйственно-трудового» и божественного. Отмечая противоречивость идей Федорова (даже близость их к религии почитания мертвых в Древнем Египте), он считал его «ранним провозвестником» религиозного воскресения. Г. В. Флоровский более негативно относился к философии Федорова как к программе «гуманистического активизма», т. е. веры в человека в духе идей Просвещения. С этим пониманием не согласился В. В. Зеньковский, находя, что человеческий активизм, труд у Федорова заключается в усвоении человеком Божественной благодати и превращении человека в «орудие Божие». И вместе с тем наибольшую уязвимость учения Федорова он усматривал в его наивной вере в разум и творческие возможности человека. Зеньковский связывал проект «общего дела» с радикально-утопической тенденцией в русской философии: «Дух утопизма веет вообще над русской мыслью, — и это есть свидетельство столько же радикальной обращенности ее к «последним» целям истории, сколько и неумения связать с живой исторической реальностью (без насилия над нею) эти цели... Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия»[1].

«Общее дело» как сочетание промысла Божьего и осознавшего этот промысел и действующего человечества — основной интегрирующий элемент религиозно-утопического учения Федорова. Оно оказывается и сутью его понимания русской идеи с национально-патриотической и православно-монархической окраской. Пытаясь устранить противоречие между христианским и естественным, между Троицей и жизнедеятельностью человека, мыслитель допустил спорные трактовки сути того и другого. И вместе с тем философия «общего дела» Федорова — весьма своеобразное учение, пытавшееся ответить на внутренние напряжения русской культуры XIX в. Оно сопутствовало таким крупным явлениям русской мысли, как философия Соловьева и религиозно-нравственное учение Толстого, предшествовало учениям русских космистов. Идейно значимыми для судеб человечества оказываются многие идеи Федорова, особенно связанные с объединением людей и народов, с единой целенаправленной деятельностью человечества, решением проблем экологии, управления природными стихиями, с освоением космоса.

2. К. Э. Циолковский: космический взгляд на Вселенную

Вплоть до начала XX в. в естествознании господствовал *геоцентризм,* считалось, что физика, химия, биология, метеорология и другие его области имеют силу только для Земли. Однако развитие самой науки привело к иному представлению. Его выразил Константин Эдуардович Циолковский (1857—1935), тогда скромный учитель физики и математики женского епархиального училища в Калуге, раздумывая об условиях возникновения и развития органической жизни: «...Мы не можем тут избежать узкой, земной точки зрения, хотя и будем стараться иметь космический *взгляд* на вещи...»[2].

Поскольку Циолковский в силу жизненных обстоятельств не получил систематического высшего образования, до многого ему приходилось доходить самому и его ум, активно открытый всему новому, вбирал в себя все подряд. Поэтому стихийно складывавшееся мировоззрение ученого было эклектично и содержало в известной мере представления, отрицавшие друг друга. С одной стороны, «реализм», тяготевший к классическим философско-материалистическим традициям, а с другой — «уживалось и смутно шевелилось еще что-то непонятное»: «Я видел в своей жизни судьбу, руководство высших сил. С чисто материальным взглядом на вещи мешалось

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 150.

[2] *Циолковский К. Э.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1964. Т. 4. С. 87.

что-то таинственное, вера в какое-то непостижимое, связанное с Христом и первопричиной»[1]. И еще одно утверждение: «То, что происходит, развивается — ход этого развития — зависит от начальной причины, вне природы находящейся. Значит, все зависит от Бога»[2]. Но в 20-х гг. он отказывается от отождествления «причины» с Богом и даже приходит к выводу, что вера в Бога несовместима с наукой.

Основой всего сущего многообразия предметов и явлений он всегда считал «материю», которую отождествлял, как и многие из естествоиспытателей вплоть до наших дней, с веществом. Есть ли что в мире отличное от материи — это вопрос спорный, и наука не может ответить на него категорически. Так писал он в 1903 г., имея в виду полемику среди философствующих физиков. Что касается светоносного эфира, то, по его мнению, странно было бы его сущность не признать материальной. Спустя почти четверть века он был еще более категоричен: «Никто еще фактически не доказал, что материя уничтожается или образуется вновь, т. е. создается из ничего. Неуничтожимость и нерождаемость материи составляет основу всех изысканий... Если же материя, из которой состоит Вселенная, всегда была и будет, то и сам Космос как совокупность вещества всегда был и будет»[3]. И далее: «Не может быть, чтобы не было где-нибудь материи, времени, пространства. Они бесконечны, непрерывны и вечны»[4].

В разрабатывавшейся им «космической философии» центральное место занимал монизм как принцип единства Вселенной, в познании которого ключевую роль играло элементарное начало — «чувствующий атом» как бессмертное элементарное существо, претерпевающее различные судьбы, путешествуя из одной «организации существа» в другую. В связи с этим он писал: «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной»[5].

Обмен атомами в космосе понуждает все разумные существа к нравственной взаимосвязи и к заботе о мировом целом, где атомы рассеиваются после исчезновения их обладателя и переселяются в иные органические или неорганические образования. Исходя из этого, Циолковский строит свою «космическую этику», согласно которой добром признаются процессы усложнения во Вселенной, поскольку «блаженство» атомов обеспечивается их пребыванием в наиболее сложных, внутренне благоустроенных организмах. Наличное состояние Вселенной свидетельствует, согласно ученому, о торжестве творческих, противостоящих тенденции к мировой смерти (антиэнтропийных) сил жизни и разума. С этих позиций космологический процесс предстает как ряд цикличностей (периодичностей) усовершенствования бытия. Разумные существа, населяющие мироздание, давно наладили благополучный ход космической эволюции, а Земля с ее муками биологического и социального развития оставлена ими как своего рода «заповедник» для естественного становления и обновления жизненных форм, в том числе совершенствования социальных отношений, и в этом смысле наша планета уникальна в мировом пространстве.

В свете этих предположений и осуществлялось Циолковским нетрадиционное переосмысление философских проблем (смысла жизни, смерти и бессмертия, добра и зла и т. д.).

Возникновение разумных форм, по Циолковскому, знаменует как бы «пробуждение» природы, а сам разум выступает основной движущей силой восхождения космической материи к высшим степеням совершенства. В связи с этим видное место в его рассуждениях занимает план рационального переустройства социума. Многое здесь напоминает утопические проекты с их предвосхищением элементов тоталитарных режимов; будущее планетное общежитие своеобразным образом выстраивается из конгломерата демократических и элитарных, технократических и абстрак-

---

[1] *Брюханов В. А.* Мировоззрение К. Э. Циолковского и его научно-техническое творчество. М., 1959. С. 26.

[2] *Циолковский К. Э.* Образование Земли и солнечных систем. Калуга, 1915. С. 5.

[3] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе или истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 18.

[4] *Циолковский К. Э.* Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928. С. 20.

[5] *Циолковский К. Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 279.

тно социалистических постулатов. Рационализация всеобщего человеческого бытия, как считал Циолковский, предопределена исторически неизбежным выходом человечества в космос, освоением людьми мирового пространства.

Свою концепцию он противополагал как религиозному дуализму духа и тела, так и «пессимистическому материализму» (по его терминологии), не отвечавшему, с его точки зрения, на вопрос о вселенских целях жизни. В этой связи нельзя не уважать стремления ученого выяснить место человеческого разума и творчества во Вселенной, причем не ограничивавшегося умозрительными соображениями, но увязывавшего все это с научно-исследовательскими, техническими и технологическими проектами.

Не будет преувеличением назвать Циолковского апостолом космической эры. Своими идеями, расчетами и проектами он действительно возвестил человечеству новую эру — неизбежный выход его за пределы Земли и тем самым начало новой его истории.

Он предложил технический способ вырваться из плена земного тяготения — реактивное движение. В 1903 г. в майском номере журнала «Научное обозрение» появилась статья Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами». В ней на основании простейших законов классической механики (закона сохранения количества движения и закона независимого действия сил) была разработана теория полета ракеты в среде, свободной от силы тяжести и сопротивления воздуха, дана формула основной закономерности такого движения («формула Циолковского»), представлен принципиальный проект жидкостной ракеты, оборудованной специальными органами управления, и тем самым впервые обоснована возможность использования реактивных аппаратов для межпланетных сообщений. Можно сказать, что этой работой было положено начало новой науке — ракетодинамике как обширной отрасли знаний о движении летательных аппаратов, снабженных реактивной тягой, в физическом поле Земли и мировом («свободном», как говорил Циолковский) пространстве.

Однако, не умаляя фундаментальной значимости выведенного им уравнения движения ракеты, с которого берет свое начало ракетодинамика, было бы ошибочно делать акцент в оценке «отца космонавтики» лишь на этом. Главное заключается в том, что Циолковский сделал предметом науки и практики новый (хотя людям и давно известный) тип движения и увидел в нем лишь средство осуществления более широкой цели, нежели просто эффективный способ передвижения: распространение человеческой цивилизации за пределы земли, расселение людей в Солнечной системе и далее в мировом пространстве. Он как бы снял с человека многовековой комплекс сознания собственной неполноценности перед лицом космоса.

В космической экспансии Циолковский видел залог бессмертия человечества. Выход человека в космос он справедливо расценивал как исторический скачок, новое качество цивилизации, которое должно характеризоваться не только весьма высокой технологической базой, но и высшим совершенством общественной организации и социального управления. Об этом он писал, в частности, в своей работе «Цели звездоплавания» (Калуга, 1929). К этой мысли он шел путем многолетних раздумий: «Когда эти пустынные эфирные пространства заселят миллионы живых разумных существ, тогда пойдет уже дело не так...»[1].

Бесспорной заслугой Циолковского было то, что исследования природы и технически целеустремленные действия он впервые посвятил задачам «социализации внеземного пространства».

Космический старт человечества был осуществлен гораздо раньше, чем Циолковский предполагал: через двадцать два года после его смерти на околоземную орбиту был выведен первый искусственный спутник Земли, и затем ускоренно стали развертываться разносторонняя космическая практика, осваиваться внеземное пространство.

Ныне каждый новый успех в освоении космоса напоминает нам о гениальных идеях и прогнозах Циолковского.

---

[1] *Циолковский К. Э.* Грезы о земле и небе. С. 131.

3. Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере

С идеями и трудами Владимира Ивановича Вернадского (1863—1945) тесно связано сегодняшнее развитие всего комплекса наук о Земле. Яркий ученый и творческий мыслитель, он открыл новые области познания, заложил новые направления в естествознании. Мы признаем в нем создателя русской минералогической школы. Древнейшая наука о камнях и рудах занимала, пожалуй, ведущее место в его разнообразной научной деятельности — он был минералогом по специальности и существенно продвинул вперед предмет своей исходной профессиональной деятельности, явился основоположником генетической минералогии. С образованием и изменением минералов он связал даже процессы жизни на Земле. Ученик В. В. Докучаева, он содействовал развитию генетического почвоведения. Именно благодаря Вернадскому мы получили системно-целостное представление о геологической форме движения материи.

Он способствовал формированию таких научных направлений, как геохимия, учение о природных водах, метеоритика, радиогеохимия и радиогеология, космохимия и биогеохимия. Многие его представления опередили свое время. Среди них, в частности, идеи о симметрии в природе, о коренном отличии пространства-времени живого и неживого, о планетарных биогеохимических циклах и космической сущности жизни.

Его научные интересы охватывали в познании природы буквально все — от новейших физических и химических теорий до философских и социологических обобщений. На чем бы он ни концентрировал свое внимание, всюду приходил к оригинальным умозаключениям. Его исследования и наблюдения, обращение к историческим источникам и многочисленные путешествия все время меняли, расширяли, как он сам говорил, «масштаб, которым мы меряем окружающее».

Преодолевая сугубо аналитический и описательно-морфологический способы мышления и исследовательской деятельности, он перешел от частных наблюдений к системной естественно-научной методологии, связывающей воедино разнородные явления. Она и легла позднее в основу всех его поисков на «стыковых» направлениях научного познания.

Творчество Вернадского уже в начале столетия наметило в естествознании поворот от дифференциации, дробления наук к их интеграции, синтезу. Если наука — это отражение, зеркало объективного мира в сознании человечества, то отныне россыпь не связанных друг с другом «осколков» картины мира стала все чаще объединяться в органическую целостность. Интегральный, комплексный подход к изучению природы привел Вернадского к разработке учения о взаимодействии земной коры с прилежащей к ней атмосферой и, далее, — о биосфере как результате этого взаимодействия, об охваченной жизнью оболочке планеты.

Ученый подчеркивал, что он не строит гипотез, но стремится стоять на прочной и незыблемой почве эмпирических данных, приводя их в систему. Он категорически отвергал господствовавшую тогда точку зрения на геологические явления как случайное совпадение причин, не поддающихся (ввиду их чрезмерной сложности и множественности) научному познанию. Он возражал против отрыва идеального от материального и вместе с тем против искажения природы важнейшего атрибута высшей формы движения материи: мысль не есть форма энергии.

В своих очерках, объединенных под названием «Биосфера» (1926), Вернадский мысленно рассматривает «неповторимый» и «своеобразный лик Земли» и видит в нашей планете не просто одно из тел Солнечной системы, но уникальный феномен, главная особенность которого в наполненности внешней оболочки живым веществом. Особая, превращенная форма этого вещества — человек — в нашу эпоху становится мощной геологической силой, преобразующей всю географическую среду.

Вернадский впервые заявил о Земле как о согласованном в своих частях «механизме», изучение частностей которого должно вестись в теснейшей связи с представлением о нем как о целом, причем не замкнутом в себе, а взаимодействующем с окружающей средой, каковой выступает «космическая среда мира»[1]. И в биосфе-

---

[1] *Вернадский В. И.* Биосфера // Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера. М., 1994. С. 317.

ре он учил видеть одновременно земное и космическое. Потоки космического вещества и разного рода внешних излучений придают земному веществу совершенно необычные свойства, главное из которых — пронизанность свободной энергией, способность производить работу. В результате лик Земли меняется... «Он не есть только отражение нашей планеты, проявление ее вещества и энергии — он одновременно является и созданием внешних сил космоса»[1].

Вернадский считал, что реальности, описываемые науками о Земле, следует рассматривать лишь в «космическом» контексте: «Изучая на нашей планете проявления атомов и их химических реакций, биогеохимия корнями своими выходит за пределы планеты, опирается, как химия и геохимия, на атомы и связывается этим путем с проблемами более мощными, чем те, которые свойственны Земле или даже планете, — с наукой об атомах, атомной физикой — с основами нашего понимания реальности в ее космическом разрезе»[2].

Таким образом, более полувека назад Вернадский уже обосновывал космизм в науках о Земле, хотя и не прибегал к такому выражению, — под этим углом зрения рассматривал он ближайшую ломку научного мировоззрения. В своих размышлениях он затем придет к выводу о возникновении огромных новых областей знания, которые расширяют до неузнаваемости «научно охватываемый космос» (т. е. сложившуюся к XX в. картину мироздания), об изменении в связи с этим научной методики, теоретических и эмпирических подходов к исследованию Земли, способов проникновения в сущность ее явлений.

Согласно Вернадскому, в верхней поверхностной «пленке» нашей планеты переплетаются не случайные, единичные, сугубо земные процессы — в них следует искать черты космоса, особенности его фундаментального строения и истории. Биосферу невозможно понять в явлениях, лишь в ней происходящих, нужно отчетливо видеть проявление в ней космических факторов. Тем самым история биосферы резко отличается от истории других составляющих единой планетной системы и ее значение в механизме этой системы совершенно исключительное. Вернадский полагал, что она в такой же степени есть создание Солнца, как и проявление процессов Земли. Поэтому древние представления о «тварях Земли», в частности о людях как детях Солнца, гораздо ближе к истине, чем думают те, которые видят в них только создания случайных изменений земного вещества, земных сил. По его мнению, они являются результатом сложного космического процесса, необходимой и закономерной частью стройного космического механизма.

Связывая с трудами Вернадского о биосфере становление экологии как науки о взаимодействии живого вещества со средой своего обитания на всех уровнях его самоорганизации, мы не ошибемся, сказав, что с первых шагов на этом направлении отчетливо заявил о себе космический аспект, методологические основы космической экологии.

Мысль Вернадского многократно обращалась к загадке жизни, а с нею и к тайне человеческого существования. И в том, что мыслящий человек пытается определить свое место не только на нашей планете, но и в космосе, он видел самое глубокое проявление самосознания. Он был убежден, что по мере дальнейшего развития цивилизации люди будут все глубже осмысливать эту тайну и все отчетливее будет выявляться космический характер планетных процессов.

Благодаря Вернадскому к биологическим представлениям о жизнедеятельности прибавились достижения других, ранее не соприкасавшихся с этим предметом областей знания — мир космоса и мир атомов, в которые, в свою очередь, врывались новейшие идеи и методы, менявшие в конечном счете все содержание науки. С успехами естествознания он связывал и новое качество цивилизации, к которому планета, по его мнению, неуклонно движется. Процесс становления этого нового качества он назвал переходом от биосферы к ноосфере («сфере разума»), к новому состоянию земной оболочки, характеризующемуся пронизанностью научной мыслью и сознательно организуемой на основе ее целенаправленной деятельностью человека.

---

[1] *Вернадский В. И.* Живое вещество и биосфера. С. 318.

[2] *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М., 1977. С. 111.

Проявление научной мысли в эволюционном процессе жизни планеты Вернадский считал событием величайшей важности, превосходящим все до того имевшее место. Действительно, человечество вступило в новую фазу своего развития, обусловленную высоким уровнем производительных сил и, в свою очередь, требует адекватных общественных отношений и соответствующих форм отражения действительности, новых способов и методов теоретического и практического освоения мира. Отсюда в «повестку дня» истории человечества встал вопрос о необходимости организовать все человеческое бытие на разумных, научных основаниях. В неизбежности становления ноосферы Вернадский усматривал слияние двух потоков: качественных изменений в науке и преобразований в социальных отношениях.

В конце XX в. стало ясно, что сила целенаправленной деятельности человека растет в своей грандиозности и возникает опасность ее последствий для космически обусловленной планетной организованности. Напряженность техногенного натиска ныне ощущается во всех регионах земного шара и стала вызывать тревогу мирового сообщества. Возникла необходимость совместной выработки стратегии устойчивого развития человечества.

«Ноосфера, — писал Вернадский в 1944 г., — последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории — состояние наших дней. Ход этого процесса только начинает нам выясняться... Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу. Мы вступаем в нее — в новый стихийный геологический процесс — в грозное время, в эпоху разрушительной мировой войны. Но важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим»[1].

Исследования Вернадского были движимы не одной лишь научной любознательностью, но и высокой нравственной мыслью. Он отчетливо понимал органическую внутреннюю взаимосвязанность человеческого сообщества на уникальном космическом теле, несущемся в просторах Вселенной, осознавал ответственность ученых за осмысление этого и твердо верил в неистребимость научного реализма, которым все более пронизывается наделенная сознанием высшая форма материи.

4. Космический детерминизм А. Л. Чижевского

Главной научной заслугой Александра Леонидовича Чижевского (1897—1964) является открытие всепроникающего влияния на динамику жизнедеятельности в биосфере и социосфере солнечной активности. В написанной для французского читателя книге он подчеркивал, что обрушивающиеся со всех сторон извне на Землю разнообразные радиации оказывают серьезное влияние на ее физическую и органическую жизнь, «они связывают наружные части Земли непосредственно с космической средой, роднят ее с нею, постоянно взаимодействуют с нею, а потому и наружный лик Земли, и жизнь, наполняющая его, являются результатом творческого воздействия космических сил»[2].

Чижевский установил, что все земное пульсирует в ритмах Солнца, что все стихийно протекающие процессы на Земле, во всех ее взаимосвязанных оболочках (геосферах) развиваются в согласии с ними. «Мы привыкли, — писал он, — придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени явление космическое. Она создана воздействием творческой динамики космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца — этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет»[3].

Подтверждения своим догадкам Чижевский искал в трудах современников и в свидетельствах далекого прошлого. «...Мысль об

---

[1] *Вернадский В. И.* Живое вещество и биосфера. С. 551.

[2] *Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 27.

[3] Там же. С. 33.

особом солнечном влиянии на организм принадлежит не одному мне, а сотням и тысячам тех летописцев и хроникеров, которые записывали необычайные явления на Солнце, глад, моровые поветрия и другие массовые явления на Земле. Но я облек древнюю мысль в форму чисел, таблиц и графиков и показал возможность прогнозирования»[1].

Статистические исследования позволили Чижевскому убедиться в совпадении во времени колебаний рядов, казалось бы, не связанных друг с другом явлений: возмущениям солнечной активности сопутствуют возмущения в биосфере на всех уровнях ее сложной организации. Одиннадцатилетнему солнечному циклу отчетливо соответствуют периодически повторяющиеся вспышки массовых заболеваний человека, животных и растений. Таким образом, было установлено: подъемы и спады массовых распространений характерных нарушений нормальной жизнедеятельности организмов людей, животных и растений (как, например, вспышки эпидемий, эпизоотий, эпифитий) повторяются в ритме многолетней цикличности колебаний активности Солнца.

Так, обнаружив явление метахромазии (изменения цветовой окраски) бактерий, вызываемое возмущениями солнечной активности, Чижевский сделал вывод, что это дает возможность предсказывать наступление неблагополучных в гелиогеофизическом отношении дней. Мы постоянно живем в окружении разнообразной микрофлоры, но подъемы и спады ее агрессивности подчиняются солнечному ритму. Азиатская холера, например, никогда не исчезает с лица Земли, а лишь по временам затихает, сосредоточившись в каком-либо участке, чтобы вспыхнуть снова. Эти периоды затишья и вспышек поразительно совпадают с успокоением и возмущением в пятнообразовательной деятельности Солнца. Именно в максимум солнечной активности холерные эпидемии иногда принимают катастрофически угрожающий характер. Текущая динамика физических процессов на Солнце сказывается также на статистически фиксируемых колебаниях сердечно-сосудистых, нервно-психических и прочих заболеваний, на надежности функционирования систем «человек — машина» (о чем свидетельствует статистика автодорожных, летных происшествий, а также производственных травм).

Чижевский показал, что не следует ограничивать рассмотрение механизма массовых, спонтанно возникающих на Земле явлений не только пределами планеты, но даже Солнечной системы. В формировании и развитии неблагоприятных для человека и животных возмущений не могут не участвовать и другие космические силы, пока еще скрытые от нас. С этим выводом научная мысль совершила принципиальный скачок, имеющий большое мировоззренческое и методологическое значение. «Быть может, — писал Чижевский в 1938 г., — и эруптивная деятельность на Солнце, и биологические явления на Земле суть соэффекты одной общей причины — великой электромагнитной жизни Вселенной? Эта жизнь имеет свой пульс, свои периоды и ритмы. Наука будущего должна будет решить вопрос, где зарождаются и откуда исходят эти ритмы?»[2]. Им впервые была установлена связь динамики стохастических (стихийных) процессов в биосфере с динамичным воздействием космических факторов, в первую очередь — солнечной активности. Развитие вызванных этим открытием научных идей и многочисленные экспериментальные исследования медиков и биологов разных направлений привели к формированию специальной дисциплины — гелиобиологии.

Чижевский доказал также, что механизм выявленной им связи сложен и неоднозначен ввиду вмешательства дополнительных, сугубо земных факторов. Существует определенное взаимодействие различных областей географической оболочки между собой, которое накладывает свой отпечаток на биосферные проявления статистически фиксируемых связей Земли с космосом. Так, колебания урожайности, произрастания семян, роста древесины, улова рыбы и т. д., хотя и связаны с периодами солнечной активности, для различных местностей обнаруживают отклонения от максимумов и минимумов этой активности. Та-

---

[1] *Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 33.

[2] Там же. С. 30.

кого же рода особенности ученый обнаружил и в распределении эпидемий в пространстве и во времени.

Все это свидетельствует о сложности функционирования общей единой системы биосферы, поэтому отсюда не всегда влияние энергетических колебаний в солнцедеятельности отражается в массовых процессах живой природы с достаточной степенью отчетливости. Космическое воздействие не в одинаковой степени проявляет себя по всей поверхности планеты из-за местных физико-географических особенностей. Вот почему в различных местностях и наблюдаются различные отнюдь не синхронные по отношению друг к другу реакции на капризы солнцедеятельности, наряду с отчетливо выраженной периодической устойчивостью. Вмешательство человека в естественный ход вещей на планете также способно изменять стихийно сложившиеся связи между явлениями, ломать тенденции, казавшиеся неотвратимыми.

Чижевский как бы завершил начатую еще создателем гелиоцентрической картины мироздания Н. Коперником ломку геоцентризма в науке. Он «взорвал» геоцентризм в его последнем прибежище — науке о жизни, — и это открыло космическую перспективу дальнейшего развития биологии и медицины. В его трудах термин «космический» служил адекватному обозначению сути качественного скачка в познании и практике человечества.

Космическая экология была главной «осью», вокруг которой преимущественно вращались научные помыслы Чижевского. Однако ученый установил, что и массовые, стихийно протекающие социальные (в том числе исторически значимые) процессы на Земле связаны с солнечной активностью. Он не игнорировал и не умалял при этом роли экономических и политических факторов, предвидя возможные нападки, отмечал, что в обществоведении и без него на детальное уяснение законов экономики и политики было обращено самое серьезное внимание, его же целью было вскрыть роль некоторых естественных факторов в социальных движениях человеческих коллективов, прояснить вопрос о влиянии такого мощного космического фактора, как периодическая пятнообразовательная деятельность солнца, на поведение организованных масс и на течение всемирно-исторического процесса. Причем свои работы автор рассматривал лишь как постановку нового вопроса: «Мы отнюдь не претендуем на безусловную достоверность и тем менее на категоричность наших соображений и высказываний по данному предмету. Они должны только показать, что объективное изучение связи между одними и другими явлениями природы, которые до сих пор считались независимыми друг от друга, может пролить свет на самые разнообразные случаи психологической и общественной жизни человека»[1].

Чижевским было разработано учение, названное им гелиотараксией (от греческих слов «гелиос» — Солнце и «тараксио» — возмущаю). Суть его состоит в установлении постоянного влияния меняющейся гелиогеофизической обстановки на людей. Чижевский изучил структуру развития такого влияния во времени — от возникновения до завершения, спада — и установил, что солнечные возмущения как бы управляют энергетизмом человека и человеческих масс — Солнце не заставляет их делать что-либо конкретное (не оно вызывает бунты, революции и войны, как это пытались изобразить вульгаризаторы и недоброжелатели Чижевского), а обусловливает прилив или отлив спонтанной энергии в них, либо побуждая к какому-либо социальному действию (содержание его зависит от конкретно-исторических обстоятельств), либо способствуя спаду общей активности. Эта динамика связана с подсознательными и эмотивными нервно-психическими реакциями. Она особенно отчетливо наблюдается в поведении лиц с нервными и психическими отклонениями от нормы, а также у индивидов, находящихся в пограничном состоянии. Эта концепция Чижевского имеет значение для организации социально-психологического мониторинга в интересах прогнозирования поведения масс.

Обобщая все сказанное, можно сделать вывод, что если Коперник преобразил картину мира, сделав Землю рядовым небесным телом, то Чижевский ввел социум в космос, связав историю человечества с историей Вселенной.

---

[1] *Чижевский А. Л.* Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924.

VIII

ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ НАЧАЛА XX в.

То, что русская философская мысль, приобретая профессиональный характер, все отчетливей обособляется от художественной литературы и литературной критики, к концу XIX в. становится уже очевидным. И все же, как это ни парадоксально, тяготение философии к литературе не убавилось, а скорее даже усилилось. Наступающий XX в. нес с собой особую тревогу, о которой трудно было говорить отстраненно, «академически». Потому мыслители очень часто отходят от строгих форм философствования, сближаясь с беллетристикой. В. В. Розанов начал свой путь с сугубо теоретического труда «О понимании», а закончил принципиально «несистематическими» «Опавшими листьями». К диалогу или эссе обращаются такие мыслители, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. Шестов. П. А. Флоренский для выражения своих идей использует форму писем. Даже формально «строгие» мыслители, такие, как Н. О. Лосский или С. Л. Франк, не могут обойтись совсем без литературы, обращаясь для своих выводов к творчеству русских писателей.

Но и литература делает шаг навстречу философии. Это не только критика и эссеистика Д. С. Мережковского, но и его романы. Это поэзия и проза Вяч. Иванова, А. Белого и других символистов, произведения которых включают сложные историософские и культурологические построения.

Именно символисты сыграли значительную роль в сближении художественного творчества и философии. Идеи, ими сформулированные, оказали столь мощное воздействие на литературный процесс, что все следующие за ними поэтические течения (акмеисты, футуристы, имажинисты и пр.) вынуждены были начинать свою жизнь в искусстве с решения мировоззренческих вопросов, выражая взгляды в форме литературных манифестов. Символисты оказали и непосредственное воздействие на развитие русской философии. В первую очередь здесь нужно назвать имена П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, Д. Л. Андреева. Вообще трудно представить себе так называемый религиозно-философский ренессанс начала века без той идейной атмосферы, которая существовала в России во многом благодаря этому литературному течению.

Глава I

Религиозно-философские идеи В. В. Розанова и Д. С. Мережковского

1. Миропонимание В. В. Розанова

Василий Васильевич Розанов (1856—1919) — один из самых оригинальных и трудно поддающихся толкованию мыслителей конца XIX — начала XX в. Его почти невозможно вписать в какое-либо «направление». Истолковать его метафизику по-своему пытались такие философы, как Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и др.

Говоря о Розанове-писателе, часто цитируют слова из «Уединенного» о «музыке в душе». Но еще в 1900 г. в предисловии к сборнику «Природа и история» он произнес нечто сходное, без чего невозможно понять не только его литературное, но и философское творчество: «Говорят, какой-то автор сказал, что он не хочет иметь толпы читателей, но хочет иметь *интимного* читателя. Кто же этого не желает; но я имел радость *видеть, ощущать* около себя таких читателей. Что значит «интимный читатель»? Такой, который слышит *музыку души* автора, а не только слышит его слова; и имея этот ключ от его произведений, достаточно властно умеет и хочет поправлять его»[1].

Эти слова, вне всякого сомнения, раскрывают особенность философствования Розанова. «Музыка души», т. е. то, что *за* словами, для него была важнее отдельных суждений и выводов. Поэтому Розанов не боится вводить в свои работы диалогическое начало. В частности, на этой «музыке души» держатся его книги, которые содержат полемические материалы (часто направленные против розановских идей) и вообще чужие тексты, сопровождаемые собственным постраничным комментарием Розанова.

[1] *Розанов В. В.* Природа и история. Спб., 1903. С. I—II.

В изучении философии Розанова важно не только, *что* он говорит, но и *как* он это делает. Интонация его речи несет в себе второй, глубинный смысл высказываемых суждений. Именно вслушиваясь в эту интонацию, мы можем поставить под сомнение большинство расхожих мнений о Розанове-мыслителе.

Философию Розанова часто пытались интерпретировать как пантеизм, отождествляющий Бога с миром («мистический пантеизм», согласно А. С. Волжскому (Глинке), «имманентный пантеизм», согласно Н. А. Бердяеву и т. д.). Но любовь Розанова к плоти земной носит вовсе не пантеистический характер. Это любовь к творению Божию.

Не менее распространен взгляд на Розанова, как на «богоборца» (Флоренский), как на «человека религиозной страсти», который был «слепой в религии» и потому «так и не увидел христианства» (Флоровский), который прошел мимо Христа (Бердяев).

Неточность большинства толкований метафизики Розанова вызвана тем, что ее разбирали «по темам», говорили о странной «эволюции» взглядов мыслителя: то он увлечен иудаизмом, то позволяет себе в его сторону самые резкие высказывания, то опять с его уст срывается «осанна» иудаизму. И такие же странные колебания взглядов (то защитник, то хулитель) претерпевает Розанов в отношении к христианству, православию, самому образу Христа. Между тем знаменитое восклицание Розанова, что сам он «бездарен», да тема его гениальна, как раз подразумевает необходимость разных точек зрения на один и тот же предмет, что сам Розанов и осуществил в своем творчестве. Причем, нужно заметить, эти разные точки зрения имели все-таки единую основу.

В статье «Может ли быть мозаична историческая культура?» Розанов, «исправляя» расхожее мнение об известных течениях в русской философской и общественной мысли, говорит слова, важные для понимания его собственной философии: «Вся разница между славянофилами и западниками заключается в том, что взгляд первых на историю есть органический, а вторые смотрят на нее, как на простое механическое делание»[2].

[2] *Розанов В. В.* Литературные очерки // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 196.

В сущности, весь Розанов определяется этой формулой. Сам он — «органический мыслитель» даже тогда, когда идет вразрез со славянофилами (например, в своих «антихристианских» выступлениях). Столь же неоспорима консервативная основа его мышления. Даже в наиболее «леворадикальных» статьях (самая характерная в этом отношении книга «Когда начальство ушло...») чувствуется, что «отрицатели», «нигилисты» воспринимаются им как необходимое звено, неизбежный «момент» исторического процесса, поскольку Богу равно нужны (в определенной пропорции) и хранители устоев, и «потрясатели основ», как нужны и герои, и обыватели, и преступники. Без любого из этих «элементов» невозможна органическая жизнь человечества. В самых скандальных своих выступлениях об иудаизме и христианстве он остается верен своему консерватизму. Его самопротиворечивость вызвана не отсутствием твердой основы для его суждений, но глубинностью этой основы. Когда то или иное явление жизни удаляется от своей исконной основы, то искажается его сущность, и оно вступает в противоречие с другим столь же «удалившимся» от первоистоков явлением. За каждым — своя правда, но и своя неправда. И множество высказываний «за» и «против» высвечивают противоречивость самого явления.

Розанов весь соткан из подобных внутренних противоборств, и потому любое одностороннее толкование дает искаженный образ его взглядов. Но в толковании Розанова-мыслителя подстерегают трудности и иного характера. Само жизненное поведение Розанова — это тоже его философия (в этом смысле он близок древнегреческим философам). И потому Розанов относится к тем немногим мыслителям XX в., для понимания которых требуется основательное знакомство с их биографией.

Жизненный и творческий путь. В. В. Розанов родился в г. Ветлуга Костромской губернии в многодетной семье уездного чиновника. Детство и юность Розанова прошли под знаком лишений. В 1861 г. умер его отец, а в 1870 г. он теряет и мать, и его берет под опеку старший брат Николай Васильевич, учитель. В 1878 г. Розанов поступил в Московский университет, где слушал лекции известных ученых: Ф. И. Буслаева, Н. С. Тихонравова, В. О. Ключевского, В. И. Герье и др. Закваска «антипозитивизма», полученная в университете, была во многом эстетическая: он морщился от манеры читать лекции и вообще от поведения преподавателей, считавшихся «демократическими». На фоне старой профессуры, к которой Розанов испытывал чувство глубокого уважения, молодая профессура была для него несносной. Противодействие «наследству 60—70-х» станет одной из побудительных причин к созданию первого философского труда «О понимании», где он провел различие между знанием (для которого характерно «отсутствие мышления в произведении его») и пониманием (для которого свойственно «раскрытие внутренней природы понимаемого предмета»). Позитивизм для Розанова — это знание без понимания, псевдопонимание, тогда как «науку образуют не знания, но понимание; из знаний же имеют к ней отношение только те, которые имеют целью образовать понимание и ведут к нему»[1].

Университет Розанов закончил со степенью кандидата, но отказался от предложения проф. Герье остаться на кафедре для написания диссертации и защиты ученого звания. Он предпочел идти своим путем: работа провинциального учителя истории и географии в городах Брянске, Ельце и Белом Смоленской губернии и самостоятельные занятия философией.

В 1881 г. Розанов венчается с А. П. Сусловой, некогда возлюбленной Достоевского, и этот брак во многом определит его дальнейшую литературную судьбу. Большая разница в возрасте и деспотический характер Сусловой, а впоследствии и ее отказ дать развод привели к тому, что, встретив В. Д. Бутягину, он в 1891 г. венчался с ней тайно, и его дети долгое время несли на себе печать незаконнорожденности. Этот горький жизненный опыт лег в основу многих розановских книг.

В 1886 г. выходит работа Розанова «О понимании», самое объемное из его философских произведений. Эта первая его книга показывает, что за внешней «сумбурностью» и вечными самопротиворечиями позднего Розанова, а точнее — под ними, лежит большое и крепкое основание. В ней он попытался исследовать науку как цельное знание, установить ее границы, дать учение о ее строении, о ее отношении

[1] *Розанов В. В.* О понимании. М., 1996. С. 26.

к природе человека и к его жизни. По мнению многих современников, в этом труде Розанов «переоткрыл» Гегеля. Но по характеру изложения работа обнаруживает сходство со стилем философствования античных мыслителей. В самых основательных умственных построениях Розанова отчетливо проступает не «начитанность», а почти детское «наблюдательство», он как бы берет то или иное понятие и начинает мысленно его «разглядывать» (позже об этой своей особенности он скажет: «Я пришел в мир, чтобы *видеть,* а не *совершить*»[1]).

Тема «понимания», уже в рамках той или иной проблематики (вопросы религии, пола, семьи, человеческой жизни), будет лежать в основании большинства его статей и книг. Установив, что наука хороша в своих пределах, что понимание, как таковое, лежит и глубже, и (часто) вне ее, Розанов расчистил себе путь из узко философской сферы к книгам художественно-философско-публицистического характера. Книга прошла почти незамеченной, и это определило переход Розанова к публицистике. В дальнейшем Розанов не стремился писать фундаментальные труды, а, как правило, составлял книги из отдельных статей или афоризмов, часто помещая в них и полемические материалы, наполняя свои произведения множеством чужих голосов (письма и статьи, написанные его противниками или его сторонниками), что придавало основному «сюжету» редкий драматический накал.

Пожалуй, еще более глубокий след в формировании его мировоззрения оставила ненаписанная работа «О потенциях». Ее идеи и пафос не только проявляются в книгах «Семейный вопрос в России», «В мире неясного и нерешенного» и др., но и сама форма отрывков, к которой Розанов придет в начале 10-х гг., часто запечатлевают именно «потенцию» мысли. Фрагменты «Уединенного» — это, если перейти на язык проблематики самого Розанова, моментальные «зачатия» мысли, «потенции», со всей их недосказанностью.

В 1891 г. в журнале «Русский вестник» (№ 1—4) печатается большая работа Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (после журнальной публикации издавалась отдельной книгой при жизни автора еще трижды). Она меньше по объему, нежели книга «О понимании», но столь же фундаментальна и для последующего творчества Розанова, столь же «изначальна», как и его ранний труд. Достоевский предстает перед читателем как мыслитель, собравший в себе всю проблематику русской литературы, а в его «Легенде» оказывается сжатой до предельной плотности мысль о всей человеческой истории. Характеристики, которые Розанов дает творчеству Достоевского, могут быть почти всецело перенесены на его собственное творчество. Как и Достоевский, он обращает свое внимание не на «картины», но на «швы, которыми стянуты все эти картины». И большинство суждений его не столько строятся по ясным и четким законам логики, сколько согласуются с глубинной музыкой мысли.

На книгу откликнулись многие, в том числе ценимые Розановым и сыгравшие важную роль в его жизни К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов, Ю. Н. Говоруха-Отрок, И. Ф. Романов (Рцы), Ф. Э. Шперк. Здесь перед читателем предстала не «отвлеченная» философия (как в труде «О понимании»), а философия «конкретная» — в данном случае в форме литературно-критического исследования. Именно написав о Достоевском, точнее, на основе произведения Достоевского «вырастив» свою философию, Розанов вошел в русскую культуру как величина уже несомненная.

В 1893 г. при содействии Страхова Розанов переехал в Петербург и поступил на службу в Государственный контроль, где проработал до 1899 г. К этому времени относится известная его полемика с В. С. Соловьевым о «свободе и вере» (1894), в которой было сказано много резких слов, причем запальчивость обоих мыслителей, по первому впечатлению, кажется чрезмерной. Оба ощущали надвигающиеся всемирные катаклизмы, и если Розанов еще надеялся, что «черное православие» спасет мир, то Соловьев верил только в грядущий Апокалипсис.

В 1899 г. Розанов, получив предложение А. С. Суворина, оставил службу и стал постоянным сотрудником газеты «Новое время», где работал до самого ее закрытия. Публиковался он и в других печатных органах.

Основные проблемы, которые интересовали Розанова, достаточно полно выразились в названиях его книг: «Сумерки просвещения»

---

[1] *Розанов В. В.* Уединенное. М., 1990. С. 90.

(1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «Метафизика христианства» (1911) (по цензурным условиям разделенная на две книги: «Люди лунного света» и «Темный лик»; в первозданном виде под названием «В темных религиозных лучах» книга опубликована в 1994 г.). Обычно говорят о духовной эволюции Розанова, связанной с его отношением к христианству, когда он, начав как защитник православия, становится со временем критиком исторического христианства, противопоставив «религии Голгофы» «религию Вифлеема», затем — главным образом, по проблемам семьи — разворачивает ожесточенную борьбу с церковью, а позже и с Христом (самая острая статья — «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», вошедшая в книгу «Темный лик»). Но подобная «духовная эволюция» — лишь зримая сторона творчества Розанова. Глубинное его существование — это вечное вопрошание, которое имело свое развитие и выразилось в появлении книг «Уединенное» (1912) и «Опавшие листья» (1913; 1915), которые вобрали всю проблематику Розанова и вызвали многочисленные отклики в статьях и частных письмах — от самых восторженных до грубо ругательных.

В 1901 г. Розанов стал одним из учредителей Религиозно-философских собраний (1901—1903), преобразованных в 1907 г. в Петербургское религиозно-философское общество, откуда он вышел в 1914 г. после скандальных статей о деле Бейлиса. Летом 1917 г. Розанов, спасаясь от бед, которые принесла Февральская революция, переехал вместе с семьей в Сергиев Посад, где создал последнее значительное произведение «Апокалипсис нашего времени» (1917—1918), в котором чаще всего видят главным образом новые нападки на христианство и восхваление иудаизма и язычества. В это время Розанов голодает. Неожиданная смерть сына ускорила его кончину. Умер Розанов в 1919 г. в нищете и примирении с церковью.

Метафизика пола. Центральный пункт философии В. В. Розанова — мистика пола, т. е. пол как некая космическая величина, в которой берут свое начало человеческая история, разные виды религий, состояние семьи и общества. Наиболее отчетливо эта тема обозначилась в книге «В мире неясного и нерешенного» (1901, 2-е доп. изд. — 1904), хотя те же проблемы решаются и в книге «Семейный вопрос в России», и в отдельных выпусках «Из восточных мотивов» (1916—1917), и во многих других работах. Ключом к открытию тайны пола, семьи, рождения стало изучение древних религий — от египетской до эллинской и иудейской.

Живой мир для Розанова пронизан полом. С усложнением организма пол находит все более отчетливое и яркое выражение. У человека пол — это начало личности, он и проявляется более всего в тех частях тела, где отчетливее выражено личностное начало: ладонь («эмбрион лица»), ступня (почерк и походка каждого человека неповторимы, не говоря уже о музыкальном исполнительстве или танцах), наконец, само лицо и та «точка пола», которая определяет все: «Фигура человека, «по образу Божию, по подобию», имеет в себе как бы внутреннюю ввернутость и внешнюю вывернутость — в двух расходящихся направлениях. Одна образует в ней феноменальное лицо, обращенное по сю сторону, в мире «явлений»; другая образует лицо ноуменальное, уходящее в «тот» мир, к каким-то не астрономическим звездочкам, не наших садов лилиям, о коих... начинали петь и говорить... мистики»[1].

Симметрия верха и низа в строении человеческого тела раскрывает сущность «точки пола» в ее отношении к человеческой голове: «Там — мышление, здесь — созидание; там как бы мир проектов, здесь — вещь выполненная или, точнее, — мир непрерывного выполнения. Тело мозга создает мысли, пустоты пола создают мыслящие тела»[2]. Семя — это тоже своего рода Слово. «*Осмысленность рожденного* слишком твердо говорит о *мысли в зачатии*: но не *нашей* мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова». Результат же этого акта, дитя, «есть ноуменальный *глагол*»[3]. И потому пол — духовен, и соитие «есть *озарение* пола; минута его *гениальности*»[4].

---

[1] *Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 38.

[2] Там же. С. 294.

[3] Там же. С. 303, 304.

[4] Там же. С. 295.

Пол, таким образом, это изначальная и извечная *связь* (лат. religio) — связь людей, тела и духа, человека с мирозданием, исток жизни, творчества: сам акт зачатия есть акт творящий, т. е. акт «по образу и подобию». И потому: «нет чувства пола — нет чувства Бога!» Потому «рождающие глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу»[1].

Понятно, что и брак для Розанова — космогоничен. Поскольку зачатие и рождение человека происходят при «Божием *соучастии*», брак в основе своей религиозен. Более того, брак — это и спасение. Ведь падение человека — не в факте соития, но в том, что он начал чувствовать стыд: «*...стыд* и *грех* — идентичны; первый есть кожура второго»[2]. Каждый ребенок безгрешен, не знает стыда. И каждый человек проходит через переломный момент в жизни, когда начинает связывать пол со стыдом. «*...Именно в поле* — и состоит *наследственность* греха. «Стыд своего пола» есть какой-то *надлом* в нем, перелом в нашем к нему отношении; что-то *затенилось* в его истине...» В браке же этот «надлом», «совершившийся в секунду грехопадения», исправляется: «в направлении именно к мужу у жены и у мужа к жене «одежда из листьев» спадает: *но стыда не появляется! Главный* симптом падения (в Библии — *единственный!*) — исчез!» Таким образом, супружество есть *«восстание человека из грехопадения!»*[3]

Отпадая в браке от греха, человек — через рождение детей — отпадает и от смерти, «проклятие коей так таинственно связано с грехом». И если следовать Библии, «брак сейчас же реализуется по грехопадении и изгнании из рая, как *начало искупительного устроения* (через «детеныша жены, стирающего главу Змию») *человека*»[4].

Неудивительно, что человеческая история берет свое начало в семье и сочетании полов. Так, «миг сочетания Авраама и Сарры, от какового произошел Исаак, — определил всемирную историю, насколько последняя вообще связана с еврейством, Библией. Какого могущества был *глагол* это зачатия (Исаака)!!»[5] И этот «глагол зачатия» определяет основу истории: перечень рождавших и рожденных в Евангелии от Матфея — «прототип истории». Не климат и не почва «есть точка новых в истории рождений», а «лоно матери», и «движущий импульс истории» лежит в человеке. «Даже если мы возьмем общий колорит истории, по-видимому, уже объясняющийся из общих условий местности, мы увидим, что и здесь связь объясняющего и объясняемого проблематична и даже прямо отсутствует». Так, Древний Рим и Италия XIII—XV вв. — разные, несходные культуры. «Две Италии — и одно небо; две цивилизации — и один только полуостров; все новое — при вечно старых условиях, новое уже в *общем* колорите своем»[6].

По видимости, многие утверждения Розанова напоминают суждения по аналогии и тем самым не являются доказательными. Но, по его собственному ощущению, истина не доказывается, а прозревается. Он готов повторить слова героя Достоевского из «Сна смешного человека»: «Я видел Истину, я ощущал ее!»

Стиль философствования. Несомненно, под влиянием «метафизики пола» зародились и появились на свет главные философские книги В. В. Розанова, написанные в форме отрывков и афоризмов («Уединенное», «Опавшие листья», «Сахарна», «Мимолетное» — последние две при жизни не были изданы). Книги эти стали одновременно открытием и нового литературного жанра, и нового метода философствования. Стремясь избежать искажения любой своей мысли (поскольку словесно сформулированная и тем более опубликованная мысль искажается, «обездушивается в печати»), Розанов стремится запечатлеть ее во время рождения и даже во время зачатия — как «полумысль»-«получувство», а всю книгу издать «почти на праве рукописи» (подзаголовок «Уединенного»). С точки зрения формы эти книги часто напоминают черновые наброски, написанные только для

[1] *Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. С. 37.

[2] Там же. С. 310.

[3] Там же. С. 308, 310.

[4] Там же. С. 310, 311.

[5] Там же. С. 303.

[6] *Розанов В. В.* Природа и история. С. 208.

себя, что нашло свое выражение и в языке (постоянные сокращения, эллипсы, умолчания). Вместе с тем каждый отрывок — уже запечатленный момент мысли, и, таким образом, вывод, результат мышления здесь совпадает с его процессом. При этом сам автор, приоткрывая «интимную» жизнь мысли, в некоторой степени становится и персонажем, героем своей книги, потому и философское произведение становится одновременно произведением художественным.

Заставив свою мысль работать сразу и в плане философском, и в плане художественном, Розанов часто пользуется не понятиями, а образами-понятиями, когда отдельный образ при повторении в разных контекстах приобретает значение термина.

Через недомолвки, через умение максимально наполнять смыслом не только слова, но даже способ их записи (скобки, кавычки, курсив), когда по тексту многоголосым эхом пробегают обертоны смыслов, Розанов показывает и невозможность систематического мышления, его ложность. Мысль рождается из бытовых мелочей в дрязгах и нелепостях обыденной жизни. Отсюда, от его ориентации на обыденность, где не требуется четкого «продумывания до конца», — его противоположные высказывания о самых разных вещах и проблемах. Это есть не непоследовательность, но, скорее, апелляция к Высшему Началу, к Богу, способному объединить любые разноречивые суждения, ощущения, поступки.

Таким образом, и сам жанр книги можно представить не как произведение для читателя («я уже давно пишу «без читателя», как «без читателя» и издаю»), а как опыт интимного общения с Богом («Главизной мира»), который и разрешает вечную самопротиворечивость, и понимает язык твоих мыслей (включая постоянные умолчания) быстрей тебя самого. Здесь, через саму форму своей книги, Розанов как бы возвращается к главной теме своего первого философского труда — к проблеме понимания. Вместе с тем в самом способе Розанова философствовать содержится и еще один смысл: он низвел философию с Олимпа до кухни, купальни, случайного вагона. Но и сама кухня, или вагон, или окурки в пепельнице превращаются у него в метафизические величины. За феноменом (явлением) он явно ощущает ноумен (умопостигаемую сущность). Тварный мир несет на себе печать любви Божией к своему созданию, и каждая мелочь, каждое мгновение здесь занимают свое неповторимое время и место, и в этом смысле они по-своему непреходящи.

Наука, по Розанову, объясняет видимое, метафизика говорит о том, что *за* видимым. Как брак имеет две стороны: видимое для всех (свадебный пир) и невидимое (то, что *за* пиром, что только для брачащихся), так и наука «двусторонняя». И метафизика — это то, что *за* наукой, что интимно по природе своей. Лишенный этой интимности ум не может решать метафизические проблемы.

В последнем своем большом произведении — «Апокалипсис нашего времени», который выходил небольшими отдельными выпусками, — Розанов возвращается к старым темам. И в жанровом отношении эта работа стоит чуть ближе к сборнику статей, хотя и родимое пятно «Уединенного» ощущается здесь совершенно отчетливо. Антихристианский пафос «Апокалипсиса нашего времени» и христианская кончина Розанова говорят не столько о незавершенности внутренней тяжбы Розанова с самим собой, сколько о ее — для него — неразрешимости. Есть интересный отзыв Флоренского (письмо М. Лутохину), где он объясняет причину нападок Розанова на христианство в этой работе: приюти его какой-либо монастырь (с пропитанием) — он бы, по своей впечатлительности, «с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а, по свойственной ему необузданности обобщений... все монастыри вообще», и «он воспел бы христианству гимн, какого не слыхивали по проникновенности лирики», хотя это была бы хвала христианству «не за христианственность, а за некоторые нейтральные черты в нем»; Розанову же в Сергиевом Посаде выпали бедствия послереволюционных лет, а помноженные на его прежние семейные проблемы — они вылились в эти резкие выступления[1].

В сущности, говоря об «Апокалипсисе нашего времени», Флоренский сказал об особенностях мышления Розанова как такового: Розанов чувственное впечатление возводит в ранг конечных обобщений. Но, поскольку впечат-

---

[1] См.: В. В. Розанов. Pro et contra. Спб., 1995. Т. 2. С. 317.

ления человеческие изменчивы, меняются и обобщения. Длительная работа от эмпирического «опыта» до теоретического суждения в Розанове происходит быстро, иногда мгновенно, ему легко думается, и от этого сами впечатления не становятся постоянной основой его выводов. Самый долгий и основной его жизненный опыт — его собственный семейный вопрос, невозможность развода с А. П. Сусловой, тайное венчание с В. Д. Бутягиной, печать незаконнорожденности на его детях и т. д. — и стал главной темой его философии: пол, семья, религия и т. д. В целом, при изменчивости его впечатлений, он как бы проделал работу множества мыслителей (от опыта до обобщения), а философское творчество его насквозь диалогично. Розанов находится в вечном споре с самим собой (даже когда его высказывания носят утвердительный и, казалось бы, непреложный характер), и на каждый вопрос у него есть множество противоречивых ответов. Он оставил разработки множества тем: пол, религия, история, монархия, нигилизм, революция, культура, педагогика и т. д. — почти везде давая самые разноречивые суждения, доходя в них часто до крайности и, если охватить его творчество в целом, оставаясь в непрекращающемся диалоге с собой, самой «неокончательностью» суждений еще более заостряя поставленный вопрос. Тот же «Апокалипсис нашего времени» может быть прочитан как новый «христоборческий» порыв Розанова, новая атака на христианство и осанна иудаизму и язычеству, но в большей мере это не книга против христианства, а горький, отчаянный («с руганью») плач над погибшей родиной.

В целом главная ценность философского наследия Розанова — не в решении отдельных задач (он больше «терзает», нежели дает хоть какое-нибудь решение), а в постановке множества проблем и разработке новых подходов к этим проблемам.

2. «Мистический реализм» Д. С. Мережковского

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865—1941) родился в семье крупного чиновника в Петербурге. По окончании гимназии он поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета (1884). В студенческие годы Мережковский увлекался позитивистской философией (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль) и идеями либерального народничества (Н. К. Михайловский, Г. И. Успенский). В последнее десятилетие XIX в. под влиянием творчества Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра он переходит на религиозные позиции. Он становится также одним из главных провозвестников «нового религиозного сознания».

Мережковскому и его жене З. Н. Гиппиус принадлежит идея организации Религиозно-философских собраний (проходили в Петербурге с 1901 по 1903 г.). Он также принимал активное участие в создании и деятельности Религиозно-философского общества в Петербурге — Петрограде (1907—1917), в организации журнала «Новый путь» (1903—1904), где публиковались материалы Религиозно-философских собраний.

Во время первой русской революции, которую Мережковский воспринял одновременно трагично и оптимистично, у него проявляется интерес к левым партиям. Он знакомится с П. А. Кропоткиным, Г. В. Плехановым, А. Ф. Керенским, сближается с Б. В. Савинковым. Вместе с тем революция 1905 г. выявила глубокие разногласия между Мережковским и религиозными философами, вышедшими из «легального марксизма». В статье «Семь смиренных» (1909) он выступил против позиции сборника «Вехи» (1909), характерного своей антиреволюционной направленностью и провозгласившего идеи социального и религиозного консерватизма.

Октябрьскую революцию 1917 г. Мережковский встретил крайне враждебно и уже в конце 1919 г. бежал со своей женой за границу, в Варшаву, где вместе с Савинковым предпринял попытку склонить главу польского государства Ю. Пилсудского к войне с Советской Россией. Духовный экстремизм и антибольшевизм Мережковского привели его к возвеличиванию итальянского фашизма (прежде всего самого Муссолини) и поддержке нападения нацистской Германии на Советский Союз.

В годы эмиграции, живя в основном в Париже (с 1920), Мережковский создал ряд ис-

торических романов и религиозно-философских произведений, в идейном отношении не дающих ничего принципиально нового по сравнению с дореволюционным периодом его творчества. Держась обособленно, одновременно конфликтуя как с левыми, так и с правыми представителями русской эмиграции, Мережковский тем не менее вызывал значительный интерес своими сочинениями и даже был рекомендован в 1932 г. к присуждению ему Нобелевской премии.

Творчество Мережковского было и остается предметом споров и взаимоисключающих оценок. Сам он, имея широкую известность в России и на Западе (впрочем, заметно упавшую в конце его жизни), часто жаловался на духовное одиночество и непонимание своих идей. Направленная в его адрес критика со стороны современников (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов, А. Белый, И. А. Ильин и др.) была вызвана, в частности, контрастным соединением в его сочинениях глубинных проблем религиозной онтологии и антропологии с попыткой разрешить их при помощи сухого схематизма и метафорического языка. Вместе с тем острота полемики о творчестве Мережковского лишь подчеркивает ту видную роль, которую он сыграл в так называемом религиозно-культурном возрождении в России конца XIX — начала XX в. В этом были согласны такие авторитетные историки русской философии, как Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Г. В. Флоровский, С. А. Левицкий и др.

Происшедший тогда, в условиях глубокого духовного кризиса, всплеск религиозно-философской мысли был вызван стремлением пересмотреть многие положения православного вероучения, соединить свободу творческого поиска с верой в Бога. Философский поиск, предполагающий свободу мысли и творчества, с неизбежностью выводил практически всех русских религиозных философов того времени за рамки как православной конфессии, так и христианства в целом, за что многие из них подвергались критике со стороны официальной православной церкви. Так или иначе неудовлетворенность канонами церкви, стремление посмотреть на религию через призму своей индивидуальности и дать свое понимание религиозных вопросов делали их богоискателями (одних в большей степени, других — в меньшей).

В начале XX в. богоискательство наиболее ярко проявилось у представителей «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, З. Н. Гиппиус, Н. М. Минский, А. В. Карташев, В. А. Тернавцев и др.), многие из которых открыто противопоставили себя официальному православному вероучению. По словам Н. А. Бердяева, «центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д. С. Мережковский. Целое течение окрашено в цвет мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устроенность... Для этого типа характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед»[1]. Примечательно, что Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, в начале своего пути примыкавшие к «новому религиозному сознанию», в дальнейшем подвергали его критике за отступление от православия и старались подчеркнуть свою отстраненность от него.

На фоне русской религиозно-философской мысли Мережковский выглядит наиболее типичным, рельефно выраженным, можно сказать, классическим богоискателем. Он пытался создать свое христианство («неохристианство», «мистический реализм»), сознательно порывая с основными христианскими конфессиями. Один из основных мотивов его творчества — экзистенциальный. Стимулом религиозного философствования у Мережковского является его мятущаяся между верой и безверием душа, острое и чуткое ощущение неотвратимости смерти, страстное желание спасения от нее. В этом контексте его творчество выступает как попытка убедить себя и других в подлинности Бога. Мережковский берет на себя как бы роль пророка, призванного принести человечеству новую религию. Стремясь обратить внимание на свое «неохристианство», он высказывается, как правило, в назидательном и безапелляционном тоне, часто переходя к истерическим нотам. Произведения Мережковского изобилуют религиозными символами, довольно искусственными и упрощенными логическими схемами; одна из наиболее употребляемых — триадическая

[1] *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 366.

конструкция (тезис — антитезис — синтез), в соответствии с которой, по его мысли, развивается мир.

Мистицизм Мережковского вырос из символического искусства, которое он теоретически разрабатывал в конце XIX в. и которое наложило неизгладимую печать на все его творчество. Идеи мистического символизма, первоначально прилагаемые им к сфере искусства, в дальнейшем были обращены на общество, историю и религию.

Обоснование религиозного символизма в искусстве Мережковский начинает с утверждения, что в XIX в. напряженное противостояние между наукой и верой, миром явлений и трансцендентным (потусторонним) миром, заданное философией И. Канта, достигло своего апогея. Данный антиномизм предстает у него также в виде борьбы «крайнего материализма» и «самых страстных идеальных порывов духа». У современного человека, по Мережковскому, обладающего «небывалой умственной свободой» и «смелостью отрицания» и находящегося в условиях «трагического диссонанса», проявляется глубокая мистическая потребность постигнуть трансцендентное и соединить разорванный мир. Средством познания идеальной реальности («мистической реальности») становится символ, который «естественно и невольно» рождается «из глубины действительности». Образцы символического понимания реальности Мережковский находит в русской и зарубежной литературе (Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, И. А. Гончаров, Г. Флобер, Г. де Мопассан, Г. Ибсен), в которой присутствуют «три главных элемента нового искусства: *мистическое содержание, символы* и расширение художественной впечатлительности»[1].

Гносеологическая позиция Мережковского напоминает постановку проблемы синтетического знания в работах А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого. Однако Мережковский уже на раннем этапе своего творчества проявляет своего рода мистическую революционность: он говорит о некоем метафизическом скачке, прорыве в идеальную реальность, который можно совершить в состоянии мистического «экстаза». Более того, он считает необходимым сделать такое экстатическое состояние нормой сознания, которое бы стало основой не только нового искусства, но и новой жизни. Все эти рассуждения естественным образом переросли в его идеологию «нового христианства».

«Неохристианство» у Мережковского приняло вид религии Третьего Завета, восходящей к учению итальянского монаха Иоахима Флорского (XII в.)[2] и отдельным положениям средневековой патристики. Это своеобразная историософская концепция, которая получила свои основные очертания еще в книге «Л. Толстой и Достоевский» и в дальнейшем постоянно дополнялась отдельными элементами. Мережковский не создал произведений, специально посвященных изложению своей религиозно-философской теории, но последняя фрагментарно присутствует почти во всех его сочинениях. Более того, он анализирует и группирует исторический, литературный и богословский материал, имея цель проиллюстрировать им свои историософские идеи. Несмотря на то что Мережковский страстно исповедовал концепцию Третьего Завета, она в итоге осталась неразработанной, местами темной для него самого, в чем он искренне признавался.

В наиболее общем виде его теория выглядит следующим образом. Началом и концом всемирной истории, ее осью выступает Иисус Христос. Человечество развивается в направлении все более полного исполнения заповедей Христа и в результате должно органично слиться с ним, стать «телом Христовым». Идея Христа зарождается в Средиземном море, сердце земли, связывающем три части света (Европу, Азию и Африку), а две линии, проведенные от Мемфиса (один из ведущих городов Нижнего Египта) до Константинополя и от Вавилона до Рима, образуют крест — прообраз голгофского креста, под которым и совершается всемирная история. Последняя

[1] *Мережковский Д. С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 538.

[2] Согласно его учению, трем лицам христианской Троицы соответствуют три эры, последняя из которых будет Царством Святого Духа, т. е. вечной справедливости, мира и правды.

имеет три этапа, связанные с существованием трех человечеств: первого — допотопного (языческий мир), погибшего от Воды, второго — послепотопного (мир исторического христианства), которое погибнет от Огня, и третьего, идущего вслед за вторым, которое возродится в Духе. Исторические этапы, с одной стороны, отрицают друг друга, с другой — противоречивым образом связаны между собой. Языческий мир, где господствовал культ плоти, есть тезис, христианский мир, где преобладает культ духа, есть антитезис, что в итоге дает синтез — Царство Святого Духа и Святой Плоти.

Спасение человечества находится, по Мережковскому, на пути исполнения трех заветов (т. е. тех отношений между Богом и человеком, которые заключаются в попечении Бога о человеке и в обязанностях последнего по отношению к Богу). Первый завет — Завет Отца — осуществился в язычестве и создал религию Бога в мире (Христос еще не осознан человеком и проявляет себя лишь в природе и космосе). Второй завет — Завет Сына, реализовавшись в историческом христианстве, установил религию Бога в человеке (Христос осознается человеком как Бог, но сам человек еще не пришел ко Христу). И лишь в Третьем завете Святого Духа — Матери, где первые два завета соединяются, появляется истинная религия — религия Богочеловечества, связующая небо и землю, идеальное и материальное, дух и плоть, Христа и человека. В конечном счете устанавливается Царство Божие, Царство Святого Духа и Святой Плоти, Божественная Теократия (власть Христа), где каждый человек телесно и духовно реально становится частью тела Христова и побеждает смерть физически.

Центральным идейным компонентом, психологическим стержнем и нервом концепции Третьего Завета является эсхатологизм Мережковского, его философия конца. Он полагает, что эсхатология, возведенная в ранг метода религиозно-исторического познания, вводит всемирную историю в сферу вечности, а не времени, что позволяет выявить границы ее существования. В этой связи он резко критикует теорию прогресса, в основе которой, по его мнению, лежит ложная аксиома благой бесконечности бытия мира и которая за последние пять-шесть веков (эпоха Возрождения, Реформации, революций) сумела погасить исходящий от Христа религиозный свет.

Содержанием всемирной истории является борьба Христа с дьяволом, Антихристом, которая, по Мережковскому, уже поставила человечество на грань гибели. И революционная Россия (шествие Антихриста), и относительно благополучная Европа, в своем благополучии забывшая «живого» Христа (восприятие Христа как миф) и попавшая в плен к дьяволу, одинаково знаменуют собой, как он считает, начало конца исторического христианства, а с ним — всего мира. Эсхатологизм Мережковского высвечивает противоречие, заложенное в его философии конца: с одной стороны, он предостерегает людей от грядущей гибели, пытается вернуть их к истинной религиозности и тем самым спасти, но с другой — страстно желает наступления конца, так как низшая точка падения второго человечества есть, как он полагает, необходимое условие его будущего воскресения. Поэтому Мережковский призывает отказаться от изжившего себя исторического христианства и перейти к «новому религиозному сознанию», апокалипсическому христианству, которое должно подготовить современное человечество к установлению третьезаветного Царства Божия.

В более конкретном плане религию Третьего Завета Мережковский сводит к двум основным, как он говорит, вопросам: отношение духа и плоти, церкви и государства.

Проблему духа и плоти (природа, общество и его институты, культура и т. п.) Мережковский рассматривает под заметным влиянием Ф. Ницше (отрицание христианства как «религии рабов», «религии страданий») и особенно В. В. Розанова (мистика пола). Как полагает Мережковский, язычество и историческое христианство страдали «бесконечным раздвоением» духа и плоти: если языческий мир погиб от абсолютизации плоти, то историческое христианство обречено на гибель вследствие абсолютизации духа. Традиционное христианство, с его точки зрения, приобрело монашеский уклон, ушло от мира и тем самым разъединило Христа и мир; оно рассматривает плоть как нечто «грешное» и «дьявольское», направлено на ее умерщвление, аскетизм в нем из средства стал целью, а жизнь

отрицается во имя смерти. Мережковский считает необходимым восстановить плоть в своих правах, соединить язычество и христианство, плоть и дух и прийти к «духовной плоти», Святому Духу и Святой Плоти.

Борьба духа и плоти проявилась, по Мережковскому, в «двух вершинах русской культуры» — Л. Толстом и Достоевском. Он считает, что Толстой («тайновидец плоти») и Достоевский («тайновидец духа») как раз и идут по пути сближения духа и плоти (Толстой — от плоти к духу, Достоевский — от духа к плоти), но останавливаются на этапе художественного созерцания. Мережковский приходит к выводу, что творчество Толстого и Достоевского знаменует собой не только конец русской литературы (поскольку оно — высшая точка в развитии русской культуры, далее может быть только спад), но также начало конца русской жизни и всемирной истории. Поэтому он провозглашает необходимость перехода от созерцания духа и плоти к реальному их объединению в русле требований Третьего Завета.

Внешне схоластические рассуждения Мережковского о духе и плоти имели довольно конкретную культурно-историческую основу. Умозрительный конфликт духа и плоти был отражением реального антагонизма религии и культуры, религии и жизни. По сути, в рамках данной проблемы обсуждался вопрос, в какой мере религия, церковь вправе ограничивать «все многоцветие жизни», влиять на свободу человека, его право оставаться самобытным и оригинальным. Так, Н. В. Гоголь пытался решить эту коллизию на пути «воцерковления культуры», т. е. полного подчинения культуры и человека церкви. Мережковский предлагает несколько иной вариант: он стремится не столько возвысить реального человека до религиозного идеала, оставив все грешное и плотское за границами церкви, сколько сделать человека со всей полнотой его жизненных сил неким новым идеалом новой церкви. В этом контексте вопрос пола приобретает для Мережковского принципиальное значение. Если в традиционном христианстве половая жизнь оценивалась как нечто враждебное или нейтральное вероучению и в Царство Божие душа попадала бесполой, то в религии Третьего Завета основой Божественного Общества должны были стать половые отношения, понимаемые как человеко- и богопознание («святое сладострастие»).

Проблема отношения церкви к государству, будучи традиционной для христианской мысли, рассматривается Мережковским с позиции радикального мистического анархизма, близкой к идеологии раннего христианства. Отправная точка в его рассуждениях на эту тему — религиозно понятая свобода, проходящая, условно говоря, три стадии. На первой — в языческой культуре, когда человек еще не знал Христа, — государство и общество совпадали, личная свобода целиком сосредоточивалась в государстве. С возникновением христианства государство утрачивает свой «абсолютный смысл», поскольку появляется противоположный ему полюс в лице церкви. На этом этапе свобода, завещанная Христом, уже не вмещается в политические формы и перемещается в церковь, где способна расшириться до вселенских размеров. Но такое промежуточное состояние не может удовлетворить человека, он стремится преодолеть власть государства, ограничивающего его свободу, и перейти к Боговластию, Теократии, которая является единственно возможной формой Царства Божия.

Мережковский критикует историческое христианство за то, что оно фактически срослось с государством. «Не государство насилует церковь, — говорит он, — а церковь вместе с государством насилуют мир»[1]. Если на Западе, по его мнению, церковь становилась государством, то на Востоке государство поглощало церковь. В любом случае «христианская государственность» или «государственное христианство» исказили учение Христа, что привело человечество опять-таки к концу всемирной истории. Начало конца, по Мережковскому, рождает теократическое сознание (модификация «нового религиозного сознания»), которое приведет общество через церковь к Богочеловечеству. Попытка прийти к Царству Божию посредством государства окончится установлением человекобожества, т. е. власти дьявола.

Православие, российское государство и русскую революцию Мережковский также

---

[1] *Мережковский Д. С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 91.

оценивает с точки зрения апокалипсического христианства. В отличие от западной церкви, где, по Мережковскому, все-таки была идея единения человечества во Христе, в восточном христианстве она «и не брезжила». Это привело к тому, что на Востоке самодержец оказался вне христианства и продолжал оставаться языческим «человекобогом». Подчинив церковь и став ее главой, он фактически поставил себя вне церкви, а потому исторически и мистически каждый самодержец — самозванец. В российском государстве, наиболее характерном на Востоке, осуществилось не христианство, а кесарианство (поклонение не Христу, а «земному богу», царю), в котором проглядывает лицо апокалипсического Зверя. Отсюда российское самодержавие — от Антихриста. В частности, расстрел мирных шествий 9 января 1905 г. в Петербурге Мережковский расценил как проявление дьявольской сути царской власти.

Крайне негативное отношение Мережковского к российскому самодержавию, освященному православной церковью, предопределило его понимание революции 1905 г. Политическую революцию он рассматривает как начало революции религиозной, которая свергнет не только власть самодержавия, но также всякую человеческую власть. Самодержавие и православие должны погибнуть, а с ними и весь русский народ. Но этот конец есть начало будущего воскресения России как члена Вселенской Церкви, Теократии, для чего, по Мережковскому, есть необходимые условия: безгосударственный дух народа и религиозность интеллигенции. Россия должна преодолеть народность (национальное) во всечеловечестве, самодержавие — в теократии, православие — в религии Святого Духа. Но Мережковский не так безоговорочен в оценке русской революции, как может показаться. Он опасается Грядущего Хама (собирательный образ, означающий в конечном счете дьявола), наиболее страшное лицо которого открывается ему в «босячестве» (социальных низах).

Таким образом, становится очевидной характерная черта «мистического реализма» Мережковского — стремление объединить материальное и идеальное, а реальные социальные отношения, историю представить как метаморфозы религиозного сознания.

Глава II

Философия символизма

Главная трудность, с которою мы сталкиваемся, говоря о философии символизма, это его особое положение в русской культуре конца XIX — начала XX в. Символизм всегда хотел быть не только искусством, не только мировоззрением, но и религией и даже неким «хоровым действом». И все-таки искусством он был, и, если мы будем рассматривать только теоретические статьи его представителей, не учитывая их художественные произведения, т. е. ту сторону жизни, в которой символизм воплотился наиболее полно, мы рискуем слишком упростить основной смысл этого учения. И драматургию, и прозу, и особенно поэзию символистов мы должны все время иметь в виду, когда говорим о философии этого направления.

Но и ограничиться рассмотрением только теоретического и художественного творчества символистов мы не вправе. Ведь изначально символизм понимался его приверженцами не столько как некая теория или некое направление в литературе, сколько как жизнетворчество. И потому их собственная судьба — это тоже их *слово*.

Философия символизма — это не только чистое «умствование», но и творческое поведение. А сами символисты походят на героев какого-то грандиозного действа, что неизбежно накладывает печать и на их облик. Чтобы понять символизм, нужно принять его несколько «театральное» отношение к жизни как должное, как нечто для него естественное и даже необходимое. В жизни и творчестве символистов много недосказанности и намеков. Они живут вроде бы рядом с обычными современниками, но и как бы в другом пространстве. Чувствуя связь с неким высшим началом, они склонны в самых незначительных происшествиях личной жизни видеть вселенские события. Все воспринимается ими как символ, как знак высших сил. Их общение теснейшим образом связано с их литературным творчеством: образы произведений становятся частью жизни и даже «руководством к действию». Житейские собы-

тия переводятся в символический план и становятся частью произведений. Их жизнь пытается перерасти в житие.

Не менее существенно и то, что русские символисты жили в состоянии непрерывных ожиданий, причем ожиданий не вполне определенных, но зато апокалипсического, катастрофического размаха. Эти предчувствия часто придавали их стихам и статьям особый, пророческий тон, и многое из грядущих событий как личной жизни, так и мировой они сумели предугадать. И в то же время жизнь в состоянии ожидания сделала их чуткими к малейшим колебаниям духовной атмосферы, что вызвало, в свою очередь, частые колебания в их мировоззрении. Поэтому, говоря о философии символизма, трудно подробно останавливаться на всех нюансах и оттенках, важнее выявить ту основу, которая в самых резких движениях мыслей, творчества его представителей оставалась неизменной.

1. Истоки, вехи становления, расцвета и упадка

Апокалипсическим предчувствиям символистов соответствовал и размах их представлений о своих истоках. Сюда они относили не только французских символистов и даже не столько их, сколько всю мировую культуру в высших ее достижениях, поскольку великий художник — будь он писатель, композитор или живописец и т. д. — неизбежно пользуется символами в своем творчестве. Особое внимание они уделяли культуре Древней Греции, немецкой литературе в лице Гёте, Шиллера и романтиков. Ярчайшей звездой для них светил гений Данте — и не только Данте «Божественной комедии», но и книги «Vita Nova» («Новая жизнь»), где стихотворения сопровождает прозаический комментарий (как и при каких условиях каждое из них было написано). По образцу этой книги Блок хотел даже переиздать свои «Стихи о Прекрасной Даме», а Вяч. Иванов находил в ней ценнейший материал для своих теоретических построений. Из философских влияний в первую очередь следует назвать труды Платона, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и В. С. Соловьева, хотя в поле зрения символистов была вся мировая философия, от Древней Индии и Китая до неокантианцев.

Русскими учителями нового направления стали великие писатели XIX в. В своем творчестве они опирались на высочайшие достижения русской лирики: творчество Пушкина, Лермонтова, Баратынского, Тютчева, Некрасова, Фета. Многое, родственное русскому символизму, обнаруживается в «фантастическом реализме» Достоевского.

Но появление этого течения необъяснимо одной лишь силой воздействия тех или иных культурных явлений. Само время дышало сначала мрачными предчувствиями, потом, с наступлением века, ощущением надвигающихся катастроф. И все это было помножено на мистику, попытку за реальными событиями узреть тайную сеть вещей и явлений.

Подобные настроения обнаруживаются в это время в самых различных сферах жизни и культуры России: достаточно назвать полотна художников «Мира искусства» (Сомов, Бакст, Бенуа и др.), музыкальные произведения Чюрлениса, некоторые сочинения Рахманинова, такие, как «Остров мертвых», сочинения Скрябина, творчество которого может рассматриваться как музыкальная «ветвь» русского символизма, и др. В философии близко к символизму стоит П. А. Флоренский, соприкасались с ним и такие мыслители-идеалисты, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. Шестов и др.

Наиболее важную роль для судеб русского символизма сыграл В. С. Соловьев. Видение, которое явилось ему в Египте, было названо «Софией, Премудростью Божией» и запечатлелось и в его поэзии, и (косвенно) в философии, было настолько близко переживаниям символистов начала XX в., что они даже часть своего и философского, и поэтического словаря взяли из произведений Соловьева. Всего же более их притягивал сам образ этого поэта-мыслителя-скитальца. А. Белый любил в Соловьеве «не мыслителя только, но и дерзновенного новатора жизни, укрывшего свой новый лик забралом ничего не говорящей метафизики». На него Соловьев повлиял не только своим творчеством, но и всем своим обликом: «...мы, молодые представители так называемого декадентства, чувствовали Вл. Соловьева своим, родным, близким, имен-

но близким по жаргону речи, по психическому темпу переживаний»[1]. И для А. Блока Соловьев — «носитель и провозвестник будущего»[2], всем своим творчеством и жизнью воплотивший те предчувствия, которые родили к жизни и сам символизм.

Первые признаки нового литературного направления обнаруживаются в начале 90-х гг. Это выступления А. Л. Волынского, Н. М. Минского, но главным образом работа Д. С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893). Поколение конца XIX в., по Мережковскому, проникнуто возмущением «против удушающего мертвенного позитивизма, который камнем лежит на нашем сердце»[3]. Приведя знаменитую строку Тютчева «Мысль изреченная есть ложь», он писал: «В поэзии то, что не сказано и мерцает сквозь красоту символа, действует сильнее на сердце, чем то, что выражено словами». Символами же может быть «просвечен» и барельеф (в изваяниях древних греков за реальным, почти натуралистическим изображением — «веяние *идеальной,* человеческой культуры»), и деталь в литературном произведении, и характеры: Гамлет, Фауст, Дон-Жуан, Дон-Кихот и Санчо Панса. Тургенев и Гончаров, Достоевский и Толстой, Флобер, Мопассан, Гёте и др. — неосознанно в своем творчестве предвосхитили то, что сознательно должно взять на вооружение новое искусство: *«мистическое содержание, символы* и расширение художественной впечатлительности»[4]. Иначе говоря, должны появиться новые способы воздействия на читателя, дабы через отдельные символы писатель мог раскрыть за обманчивым миром явлений мир сущностей.

В середине 90-х гг. символизм как литературное явление уже представлен произведениями К. Д. Бальмонта, Ф. К. Сологуба, З. Н. Гиппиус и др. Но главный огонь критиков принял на себя В. Я. Брюсов. В 1894—1895 гг. выходят три сборника поэзии «Русские символисты», где он играет главную роль. От этих сборников камня на камне не оставил в своих отзывах Соловьев, но символизм как течение был уже замечен. Когда говорят об отношении Соловьева к символизму, обычно вспоминают эти рецензии и утверждают, что самый яркий «предсимволист» не принял своих последователей. Между тем Соловьев успеет заметить и Вяч. Иванова, и А. Белого, хотя для этого у него почти не останется времени. Резкое выступление против Брюсова было вызвано, по-видимому, тем, что лидер «русских символистов» явно рассчитывал на скандал, и та фальшь, которая присуща всякому эпатажу, не могла не броситься в глаза знаменитому мыслителю.

В целом ранний символизм, говоря словами Мережковского, сосредоточился на «расширении художественной впечатлительности», почти не коснувшись «мистического содержания». Мистическое отношение к жизни и творчеству явно обозначилось лишь у следующего поколения символистов (младосимволистов), которое выступило в начале XX в. Оно-то и дало теорию символизма как такового. Наиболее значительными представителями этого направления были Вячеслав Иванов, Андрей Белый и Александр Блок.

Взаимоотношения этих поэтов и мыслителей были более чем «неровны». До середины первого десятилетия в них (особенно в Белом и Блоке) можно видеть единомышленников. Все они пережили некое ощущение, «непостижное уму», которое и дало их стихам «мистическое содержание». Состояние «восторга» и «гибельных предчувствий» выразилось в «Стихах о Прекрасной Даме» Блока, в стихотворном сборнике «Золото в лазури» Белого, в книгах Иванова «Кормчие звезды» (1903) и «Прозрачность» (1904), после чего, с началом русско-японской войны и первой русской революции, пошло на убыль. Символисты на свой мистический опыт начала века начинают смотреть несколько «со стороны», пытаются осмыслить его значение (именно в это время и создается «теоретическая основа» символизма, главным образом в статьях Вяч. Иванова и А. Белого). Сами же они переживают смутные времена: прежнее ушло, новое еще не народилось. Это напряжение разрешилось в полемике вокруг «мис-

---

[1] *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 354.

[2] *Блок А. А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 155.

[3] *Мережковский Д.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 537.

[4] Там же. С. 538.

тического анархизма». Выступление главного «виновника» полемики Георгия Чулкова (книга «О мистическом анархизме», 1906) было попыткой преодолеть индивидуалистические настроения в символизме (характерные в большей мере для ранних символистов), выраженной крайне путанно (как некая странная смесь мистики с социализмом). На петербуржцев Чулкова, Иванова и Блока (менее всего тяготевшего к каким-либо умозрительным теориям и попавшего в «мистические анархисты» скорее по недоразумению) обрушились москвичи Брюсов, Эллис (Л. Л. Кобылинский) и Белый. Полемика подготовила тот «кризис символизма», который явно обозначился к 1910 г. и был отмечен в докладах и статьях Иванова («Заветы символизма») и Блока («О современном состоянии русского символизма»). Главный тезис: символизм хотел быть более чем поэзией, а оказался только поэзией — вызвал отповедь Брюсова «О речи рабской в защиту поэзии», где тот открыто пошел против попыток навязать поэзии цели, лежащие за ее пределами: поэзия должна быть только поэзией, и ничем другим.

С этого времени символизма как школы уже не существует. На смену ему приходят новые поэтические течения: футуризм, акмеизм и др. Но при этом символисты не перестают быть символистами. Ни Иванов, ни Белый, ни Блок в собственном творчестве не отрекаются от него. Их поэзия часто насыщается «реалистическими деталями», но в целом она остается в рамках символизма.

Теоретиками символизма пытались выступать многие, как многие попытались воплотить стороны этого «учения» в жизнь. Но лишь три писателя, три мыслителя-художника, сумели выразить его философию или, точнее, его мировоззрение и мироощущение наиболее полно: Вячеслав Иванов, Андрей Белый и Александр Блок.

2. Вячеслав Иванов

Основные вехи жизненного пути Вячеслава Ивановича Иванова (1866—1949) даже казалось бы, за совершенно внешними событиями обнаруживают и его движение к самостоятельному мировоззрению, и его стремление воплотить свои идеи в жизнь. Он был воспитан в традициях православия, но в юности не избежал общего поветрия: в 1881 г. начался его «атеистический кризис», длившийся несколько лет. Его редкие способности к гуманитарным наукам, которые проявились в годы учебы на филологическом факультете Московского университета, а после отъезда в Германию — на занятиях в семинаре Т. Моммзена, автора знаменитой «Истории Рима», заставляли видеть в его лице восходящую звезду научного мира. Иванов много ездит по Европе, изучает памятники культуры, все более превращаясь в гуманитария-энциклопедиста. Стихи он писал еще с гимназических лет, но показывал только самым близким, писал для себя.

К 1889 г. он успел пережить разочарование в материализме, повернувшись в сторону А. С. Хомякова и В. С. Соловьева, в 1890 г. испытывает бурное увлечение Ницше, навсегда впитав из знаменитой работы философа «Происхождение трагедии из духа музыки» противоположные друг другу образы Диониса (бога исступления, где личность, кружимая стихией «духа музыки», теряет себя во вселенском «хоре», по Иванову, в соборном начале) и Аполлона (бога солнечной ясности, пластики). Его вхождению в литературу способствовало личное знакомство с Соловьевым, который не только одобрил поэтическое творчество Иванова, но и собирался написать предисловие для его первой книги (этому помешала скоропостижная кончина философа летом 1900 г.).

Свои идеи о соборном творчестве Иванов пытался воплотить в собраниях на своей квартире в Петербурге, знаменитой «башне», куда стекались литераторы, художники, музыканты, актеры, философы.

Революционные события 1917 г. Иванов встречает с надеждой, однако его быстро разочаровывает их «нерелигиозность». Некоторое время он ведет занятия в различных учебных заведениях, студиях и самодеятельных кружках, пытается поддерживать русскую культуру, без которой он не видит будущего для России. Эта «культуростроительная» позиция Иванова отразилась в знаменитой книге «Переписка из двух углов» (1921) — его полемике в письмах с соавтором, известным исследователем русской литературы М. О. Гершензоном о роли культуры в жизни человека и человечества.

В 1920 г. Иванов уезжает в Баку, преподает в университете, защищает докторскую диссертацию, а в 1924 г., добившись командировки в Италию, покидает Россию, чтобы поселиться в Риме. Жизнь в «вечном городе» соединила в себе память об античности, возвращение к раннему, еще не разделившемуся на отдельные ветви христианству и стремление отчетливей увидеть за Россией погибающей и перерождающейся — Россию вечную. Об этом говорит его неоконченная «Повесть о Светомире-царевиче», которая писалась в стиле древнерусских повестей и летописей, над которой он работал до последнего часа. В 1926 г. Иванов, не отрекаясь от православия, принимает католицизм, надеясь этим шагом способствовать сближению двух ветвей христианства. В Риме он пережил военное время и, в 1944 г., — неожиданный наплыв поэтического вдохновения.

В историю русской культуры Иванов вошел и как автор стихотворных сборников, и как переводчик, и как ученый-эллинист, и как мыслитель и теоретик символизма. Основные его произведения собраны в книгах «По звездам» (1909), «Борозды и межи» (1916), «Родное и вселенское» (1917), которые дополняют несколько более поздних работ и среди которых выделяется статья «Символизм» (1936), написанная на итальянском языке для энциклопедического словаря Трекани.

Внешне Иванов может показаться эклектиком: что-то от Ницше, что-то от Соловьева, что-то от Достоевского, Гёте, Экхарта и т. д. Однако в его работах за постоянным мельканием «дионисийства», «соборности» и прочих заемных терминов, чувствуется некий «внутренний стержень».

Вот известное его определение символа: «Символ только тогда истинный символ, когда он неисчерпаем и беспределен в своем значении, когда он изрекает на своем сокровенном (иератическом и магическом) языке намека и внушения нечто неизглаголемое, неадекватное внешнему слову. Он многолик, многосмыслен и всегда темен в последней глубине. Он — органическое образование, как кристалл. Он даже некая монада и тем отличается от сложного и разложимого состава аллегории, притчи или сравнения. Аллегория — учение; символ — ознаменование. Аллегория — иносказание; символ — указание. Аллегория логически ограничена и внутренне неподвижна: символ имеет душу и внутреннее развитие, он живет и перерождается»[1].

Смысл статей Иванова — как подлинный символ — «многолик» и «всегда темен в последней глубине». Они не «излагаются», но «выпеваются», в них шевелится, пробуждаясь к жизни, тот самый «дух музыки», который не всегда посещал Иванова в поэзии. Оттого важна не столько используемая им терминология, сколько «столкновение» понятий. У Иванова понятия (или даже образы-понятия) не выводятся одно из другого, но переплетаются, подобно темам музыкального произведения. Столь часто встречающиеся в его статьях термины «Дионис», «дионисийский», «реальное» и «реальнейшее», «восхождение» и «нисхождение» находятся не в порядке субординации, но сосуществуют и как бы находятся в едином «созвучии».

При этом за каждым из этих терминов видится несколько смысловых планов. То, что за «дионисийским» началом слышится «дух музыки» и чувствуется «хаос» в противоположность началу «аполлоновскому», ясному и гармоническому, — это было общим для всех символистов и пришло из Ницше. Но Иванов, много времени отдавший изучению древних религиозных культов, углубил это понятие. Для него Дионис — «тайный и внутренний союзник» Христа, а религия Диониса — «Ветхий Завет» язычников. Бог, раздираемый на части во время дионисийской оргии и воскресающий вновь, бог, в образе которого отразился календарный цикл, преображенный в творящем мифы народном сознании, — приобретает в построениях Иванова универсальные черты. Через разъятие на части этого «страдающего бога», который неизменно возрождается из праха вновь, Иванов объясняет и основной закон мироздания, и сознание древнего человека, и современное состояние культуры, и задачу современного художника, и сущность театра.

«Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисийны.... Но состояние человеческой души может быть таковым

---

[1] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 141.

только при условии выхода, исступления из граней эмпирического Я, при условии приобщения к единству Я вселенского в его волении и страдании, полноте и разрыве, дыхании и воздыхании». Здесь — «ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге»[1]. При этом «в дионисийских оргиях, древнейшей колыбели театра, каждый участник имел пред собою двойственную цель: соучаствовать в оргийном действии и в оргийном очищении, святить и святиться, привлечь божественное присутствие и восприять благодатный дар, — цель теургическую активную и цель патетическую пассивную».

По Иванову, когда происходит разделение на героя и хор, актера и зрителя, поэта и толпу — между этими полюсами сохраняется все то же *религиозное* начало. И подлинный поэт удаляется от толпы лишь для того, чтобы, отринув слово «внешневразумительное», в уединении найти свое *внутреннее* слово, которое, в сущности, есть пробуждение древней памяти. Через поэта «народ вспоминает свою древнюю душу и восстановляет спящие в ней веками возможности». И здесь символы — это «переживания забытого и утерянного достояния народной души»[2]. Примирение «поэта» и «черни» Иванов видит в «большом всенародном искусстве», которое по сути своей есть искусство «мифологическое», поскольку миф относится к символу, как дуб к желудю.

Наконец, то, что для эллинов было религией, то для современного художника — способ переживания. И это еще одна грань терминов «Дионис» и «дионисийство». Именно в таком состоянии художник постигает высшие сущности (своего рода платоновские идеи), которые потом запечатлевает в своем творчестве. Здесь, через экстаз, он идет от «реального» к «реальнейшему», от мира явлений к миру идей. Это и есть путь «восхождения», тогда как последующий — закрепление виденного в образах есть путь «нисхождения». Но и эти термины обнаруживают иные пласты их понимания. В формуле «от реального к реальнейшему», как и в образах «восхождения» и «нисхождения», содержится и стремление человека к Богу (путь его восхождения через экстаз, имеющий дионисийскую природу, как ответ на «нисхождение» Бога через жертву). И поскольку это восхождение — задача общечеловеческая, то и задача художника-символиста, своего рода «жреца», посредника между Богом и народом, оказывается чрезвычайно высокой. Он сам приобретает в этом «подвиге восхождения», «подвиге разлуки и расторжения», «отрешения от своего и от себя ради дотоле чуждого и ради себя иного», в подвиге «свободного самоутверждения страдания» — черты богочеловеческие. В нисхождении же он приносит людям плоды своего в сущности не личного, но сверхличного, соборного творчества.

Особую роль в соборном творчестве Иванов отводил «театру будущего», черты которого улавливал в творчестве Г. Ибсена, М. Метерлинка, Э. Верхарна: «Довольно лицедействовать, мы хотим действа. Зритель должен стать деятелем, соучастником действа. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине сопровождавших «оргий» и «мистерий»[3]. Предельно близко к этим идеям Иванова стоит скрябинская идея «мистерии».

3. Андрей Белый

Если жизнь Вяч. Иванова — это своего рода «круг» (ученый — поэт — мыслитель-универсал, соединивший в себе и ученого, и поэта), т. е. некое самодостаточное целое, которое определило его роль «жреца», живущего «на башне», то биография Андрея Белого (1880—1934) производит впечатление несмолкаемого хаотического движения. Если у Иванова дионисийское начало преодолевается аполлоновским, то Белый тонет в дионисийстве. Вся его жизнь — это какое-то непрерываемое исступление и экстаз. Он как бы постоянный участник дионисийской оргии, выйти из которой выше его сил. Он как бы все время выполняет *чью-то* волю, даже тогда, когда ему собственное творческое поведение кажется вполне самостоятельным.

[1] *Иванов В.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 719.

[2] Там же. Т. 2. С. 96.

[3] Там же. С. 95.

Борис Николаевич Бугаев (таково настоящее имя Андрея Белого) родился в Москве в семье математика Николая Васильевича Бугаева, декана физико-математического факультета Московского университета. Учился он сначала на естественном отделении этого факультета, а затем на филологическом факультете. В 1896 г. он сближается с семьей М. С. Соловьева, брата философа, и пропитывается духом этой семьи. Сам В. С. Соловьев, читавший в этом близком ему кругу свои сочинения, успел незадолго до смерти заметить юношу Бугаева, обнаружившего способность мыслить в том же русле, какое наметилось у него в «Трех разговорах» с включенной в них «Повестью об Антихристе». Начало века, эпоха «мистических зорь», кружок «Аргонавтов» и духовная дружба с Блоком и Сергеем Соловьевым (племянником философа) — это годы «соловьевства». Тень мыслителя лежит и на первых прозаических «Симфониях» Белого, и на книге стихов «Золото в лазури» (здесь часто встречаются образы-символы, пришедшие из поэзии Соловьева). Кризис мировоззрения Белого начался к концу первого десятилетия XX в. и вылился в полемические статьи периода борьбы с «мистическим анархизмом», отразившись во второй и третьей книге стихов «Пепел» и «Урна» (в «Пепле» поэтический голос Белого уже вторит интонациям Некрасова, а в «Урне» — поэтам пушкинской поры).

В начале 1910-х гг., в период наибольшей «уравновешенности» (если это слово вообще можно применить к Белому), он выпускает самые известные теоретические и литературно-критические книги «Символизм», «Арабески», «Луг зеленый» (большую их часть составили ранее написанные статьи, но «Символизм» потребовал и новых теоретических штудий, и комментариев). В эти годы он пишет и свои романы «Серебряный голубь» и «Петербург», где отразилось его понимание темы «народ и интеллигенция» и «Восток и Запад» как двух противоборствующих начал в истории России. Но тут уже начинается «антропософский» период жизни Белого: знакомство с немецким философом-мистиком Р. Штейнером и сильное влияние идей последнего на творчество писателя. В начале 20-х гг. он разочаровался в Штейнере.

И все же при всей своей податливости влияниям со стороны, при всей переменчивости в своих мнениях и суждениях Белый был натурой мистической, тонко чувствовал колебания духовной атмосферы России, уступая в этом, пожалуй, только Блоку.

Бесконечные «превращения» Белого почти всегда сопровождаются всякого рода «встрясками» и жизненными неурядицами. Но сквозь внешнюю биографию писателя проступает его «натура», причем не менее причудливая и странная. Она ускользает от прямого взгляда, но очень сильно «отпечатывается» на теоретических построениях Белого. Поэтому все трудности «выявления» его философии, общие для любого символиста, здесь выступают в удесятеренном виде. Из свидетельств современников встает образ поэта, выбрасывающего на ошеломленных слушателей искрящиеся словесные фонтаны с пританцовыванием и пируэтами, вечно парящего над землей, во фраке с разлетающимися фалдами. То же впечатление производят и его теоретические работы. Белый «разбрызгивает» сотни поразительно интересных идей, в его статьях исследователи находят «искры гениальности», но все это редко сходится в гениальное целое.

Эта вечная недовоплощенность была предопределена самой его личностью. Он никогда не пребывал в состоянии покоя. Он не мог просто *писать*, его слово рождалось вместе с жестом. Как писал Ф. А. Степун, необъятный горизонт сознания Белого «непрерывно полыхал зарницами неожиданнейших мыслей», но в полете речи «чем вдохновеннее он говорил, тем чаще логика его речи форсировалась фонетикой слов: ум превращался в заумь, философская терминология — в символическую сигнализацию», так что «минутами прямой смысл почти совсем исчезал из его речи»[1].

Поэтому, когда в «Магии слов» (статья из книги «Символизм») мы читаем про «слово-символ», что «живое, изреченное слово не есть ложь», что оно — «выражение сокровенной сущности моей природы; и поскольку моя природа есть природа вообще, слово есть выражение сокровеннейших тайн природы», — мы должны слова «моей» и «моя» читать не

[1] *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. М.; Спб., 1995. С. 216.

расширительно («моя», как вообще принадлежащая всякому человеку), но буквально («моя», как принадлежащая А. Белому). Такое прочтение будет точнее передавать суть воззрений писателя, тем более что человеческое творчество для него вообще начинается с личного жизнетворчества, творчества «я». И сам пафос возвеличивания художественного слова целиком совпадает с творческим состоянием Белого. Он говорит не только о слове, как таковом, но и о слове, которое рождается из его уст или под его пером: «В слове дано перворechoродное творчество; слово связывает бессловесный, незримый мир, который роится в подсознательной глубине моего личного сознания с бессловесным, бессмысленным миром, который роится вне моей личности. Слово создает новый, третий мир — мир звуковых символов, посредством которого освещаются тайны вне меня положенного мира, как и тайны мира, внутри меня заключенные; мир внешний проливается в мою душу; мир внутренний проливается из меня в зори, в шум деревьев; в слове, и только в слове воссоздаю я для себя окружающее меня извне и изнутри, ибо я — *слово* и только *слово*»[1].

Эта работа, которая евангельское «В начале было Слово» доводит до абсурдного (и почти гениально выраженного) сближения Божественного глагола с вполне земной речью, показывает, что теория Белого вытекает не столько из его исследований (они здесь вторичны), не столько из *что,* сколько из *как:* из того, как он работал над словом, из вообще характерных черт его личности.

Почти все мемуаристы, включая самых доброжелательных, вроде М. И. Цветаевой, пишут о постоянной «неверности» Белого. Отсюда его прыжки от поэзии к стиховедению, от литературы к исследованиям, лежавшим в русле первых работ по семиотике и т. д. Отсюда и его неустойчивость в философии.

В предисловии к «Символизму» Белый бросает фразу: «...в настоящее время я не разделяю по существу некоторых тезисов печатаемых статей, — однако я разделяю их условно». То же он мог бы повторить в отношении большинства своих теоретических работ. Он *всегда* ныне думает не так, как вчера. О центральной работе, которая написана специально для книги «Символизм», он в том же предисловии говорит: «В «Эмблематике смысла» я даю негативное обоснование доктрины символизма; положительное ее раскрытие я откладываю». Единственное «положительное» замечание укладывается всего в две строчки: «...считаю нужным здесь только сказать, что символизм есть для меня некоторое религиозное исповедание, имеющее свои догматы»[2].

Как ни странно, это предисловие-скороговорка и есть то самое незыблемое, что остается во всех построениях Белого. Даже когда он начинает по видимости этому противоречить, внутренне — в этом религиозном отношении к слову — его основа и как художника, и как мыслителя. Для него искусство если и является целью, то далеко не последней целью, само оно должно вести к преображению жизни, к теургии. Религия завершает искусство и дает ему смысл. Без этого мир будет пребывать в хаосе. Человек входит в этот мировой хаос и своим творчеством вносит в него смыслы, создает ценности, творит жизнь. Через творчество Логос организует мировой Хаос.

Белый со скепсисом относится к «научному познанию», в его представлении наука занимается систематизацией человеческого незнания. Подлинное знание — это всегда творчество, преображение действительности, оно неотрывно от смысла жизни. Отсюда и задача художника: он творит ценности, исходя из внутреннего опыта, и чем глубже, чем сильнее его переживание, выраженное в тех или иных символах, тем значительнее ценность этого переживания, которое может стать коллективным и даже универсальным (таковым является, например, христианство). Начало всему дает (что особенно важно для художника) жизнетворчество: человек, а писатель тем более, должен создавать самого себя, и значит — «он должен стать своей собственной художественной формой».

По сути все теоретические изыскания Белого, если внимательно вглядываться в каждую веху его жизни, носят скрыто-биографический характер. Он сам стремился к теургии,

---

[1] *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 131.

[2] *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 43.

к внесению смысла во внесмысловое хаотическое начало жизни (хотя почти всегда хаос его одолевал). К. В. Мочульский в своей книге о Белом не случайно каждую статью Белого объясняет не только непосредственно из его умственной жизни, из его попыток разрешить тот или иной вопрос, но и чисто биографически. На мировоззрение Белого оказывала серьезнейшее влияние не только каждая прочитанная книга, но и каждый, даже незначительный, поворот его жизни. Любая житейская мелочь вырастала в его глазах, благодаря чересчур энергичному воображению, в символ. Так, например, флегмона, которую пришлось оперировать в 1907 г. в Париже, помноженная на раздражение против Блока (последствие горькой и неудачной любви к жене поэта) не могла не выплеснуться в двухлетнюю войну против символистов-петербуржцев (статьи Белого против «мистического анархизма»).

Эта внутрисимволистская полемика лишь внешне кажется идеологическим спором. В ней поражает не только то, что Белый выступает на стороне идеологически ему чуждого Брюсова против Иванова и Блока, которые в своих взглядах на символизм стоят близко к его собственным воззрениям. Самое поразительное в этой истории — внутреннее одиночество Белого. Все «злые козни» литературных противников целиком находятся в мире его воображения. В своем полемическом задоре Белый никем не понят, но и сам не может понять действительного положения дел, находясь в замкнутом мире тех фантомов, которые создавало его разгоряченное сознание. Отсюда вся странность его выпадов, ему ненавистна теория Чулкова, она воспринимается как карикатура на собственные мысли, но и сам он берет недопустимый тон полемики (дело чуть не дошло до дуэли с Блоком).

Этот полемический «опыт» Белого четче выявляет тот факт, что символизм как течение погубило не различие в теоретических вопросах, но прежде всего несовпадение судеб его представителей. Они были слишком *разные* люди, одно и то же мистическое содержание переживали *различно.* Потому столь различными путями шло их жизнетворчество: по «кругу» у Вяч. Иванова, по хаотической ломаной линии (непрерывное впитывание и перерабатывание чужого опыта и чужих идей) у Белого и через мистическое «схождение в народ» у Блока. В своем творчестве жизни каждый из них был слишком *сам по себе, одному* трудно было согласиться *со всеми.* Они не могли объединиться на теории, а общее ослепительно яркое ощущение, пережитое в самом начале XX в. с его «мистическими зорями», не могло удерживать их долго в одном мистическом братстве. Новой религии не получилось, а значит, и теории в полном смысле этого слова уже не могло быть.

Сам Белый так и не смог ясно сформулировать теорию символизма в окончательном виде. И не потому только, что он был такой переменчивой натурой, но и потому, что символисту было и важнее, и естественнее *чувствовать* несказанное, чем пытаться выразить его в теории. И здесь мы приходим к опыту Блока и его мировоззрения, которое весьма неполно выражено в статьях. Не до конца выражено оно и в отдельных его художественных произведениях, но зато достаточно явственно выразилось в его творческом и жизненном пути.

4. Александр Блок

Для Александра Александровича Блока (1880—1921) его судьба и есть мировоззрение. Детские и юношеские годы в «околоуниверситетской» и литературной среде (дед его по материнской линии — знаменитый ботаник А. Н. Бекетов, жена, Любовь Дмитриевна, — дочь Д. И. Менделеева, бабушка, мать и тетки — писательницы и переводчицы) не могли со временем не отозваться в «народничестве» поэта. Попеременная жизнь то в Петербурге, то в Шахматове (имение Бекетовых между Дмитровом и Клином) не могла не дать ощущение полярности призрачной жизни в столице и подлинной — в остальной, главным образом мужицкой России. Но в плане его мировоззрения важна не фактическая, а *внутренняя* биография. Важно, что его долгое «ухаживание» за Л. Д. Менделеевой сопровождалось «мистическими зорями», а сама она виделась земным воплощением «Души Мира». Важно, что войны и революции, как и землетрясения и прочие стихийные бедствия, воспринимались не только как политические, исторические или

«геологические» события, но как часть вселенских потрясений в «мирах иных». Важно, что человеческая смерть для Блока не бывает случайной, он считал, что человек на определенной ступени духовного развития способен «отдалять и приближать смерть» (по свидетельству же многих очевидцев сам Блок умер, когда перестал слышать «музыку» революции, оттого, что *хотел* умереть).

Когда мы приближаемся к творчеству Блока, то замечаем нечто противоположное творчеству Белого: здесь уже не жизненные обстоятельства бросают свет на смысл той или иной статьи или того или иного произведения, но, напротив, его произведения проясняют его *путь*, который и есть *главное* в его творчестве, как литературном, так и философско-религиозном. Иначе говоря, сам «стиль» его жизни совпадал в какой-то мере с его мировоззрением.

Собственно, это мы и вычитываем из главной «теоретической» его статьи «О современном состоянии русского символизма», которую с полным правом можно назвать исповедью или даже духовной автобиографией. Здесь поэт формулирует «тезу» и «антитезу» русского символизма и прочерчивает движение от первой ко второй — и далее к некоему синтезу, отражая свой собственный путь, который воплотился в трех книгах его стихотворений (Блок называл это собрание трилогией «вочеловечения»). Этот путь Блока в самом сжатом виде может быть выражен триадой:

1. Явление Ее, «Вечной Женственности», «Души Мира» и т. д. — и молитвенное состояние поэта, Ее призывающего (им проникнуты «Стихи о Прекрасной Даме»).

2. Ее уход, «отлет» (он сформулировал это в первых же строках стихотворения, открывающего вторую книгу лирики: «Ты в поля отошла без возврата. Да святится Имя Твое!»). Поэт же, потеряв духовную связь с высшим началом, погружается в «сине-лиловый мировой сумрак», где его преследуют «двойники», где он встречается с «Незнакомкой» (которая «вовсе не просто дама в черном платье со страусовыми перьями на шляпе», а «дьявольский сплав из многих миров, преимущественно синего и лилового»[1].

3. Жажда «возвращения к жизни» и проклятия искусству, которое мистическое переживание (выраженное в «тезе») превратило в литературу, в поэзию. На этом пути и возникает тема *служения,* тема «народа и интеллигенции», «стихии и культуры», «краха гуманизма» и попытки их разрешить в одноименных статьях. Именно здесь, на этом пути рождается горькая любовь к Отечеству, доходящая до ясновидения.

Для Блока то, что свершалось с символистами (а по существу, с ним самим), происходило со всем миром: «...революция свершалась не только в этом, но и в иных мирах... Как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России. Как перед народной душой встал ею же созданный синий призрак, так встал он и перед нами. И сама Россия в лучах этой новой (вовсе не некрасовской, но лишь традицией связанной с Некрасовым) гражданственности оказалась нашей собственной душой»[2].

Таким образом, и «народничество» позднего Блока имеет *мистическую* основу, в сущности *ту же самую,* что и его ранняя лирика.

Переживание, выразившееся в «Стихах о Прекрасной Даме», в чем-то подобно переживанию Соловьева в поэме «Три свидания»: видение «Ее» сопровождается ощущением «преображенности» мира, духовному оку поэта открывается глубинная основа мира, связь всего со всем. Именно отсюда придет в очерк «Крушение гуманизма» противопоставление цивилизации (т. е., по Блоку, механистического начала) и культуры (начала органического). Именно потому для него бунтующий народ (одно из воплощений стихии, «духа музыки») становится носителем культуры, а «образованные классы» — рабами цивилизации, которым революция несет «возмездие».

В сущности, все попытки перевести интуиции Блока на язык философской или околофилософской терминологии огрубляют его мысль. Между тем стержень его мировоззрения и мироощущения — не в тех или иных его высказываниях, но в глубинном ощущении перемен, происходящих в мире и соответственно в «мирах иных».

Судьба Блока, его путь выразили все особенности символизма как течения, его глубин-

---

[1] *Блок А. А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 430.

[2] Там же. С. 431.

ную сущность и его трагедию. Если Блок периода «Прекрасной Дамы» в большей степени *видящий* («Верю в Солнце Завета, вижу очи Твои»), то позже, когда «Душа Мира» словно решилась покинуть «тело мира», оставив его на произвол мелких людских (или дьявольских?) страстей, он все больше и больше превращается в *слышащего*. Чтобы разглядеть Христа в конце поэмы «Двенадцать», ему приходится вглядываться в столбы метели, как близорукий вглядывается в расплывчатый текст. Все чаще в его статьях, записных книжках, дневниках произносится слово «музыка». В работах последних лет это сквозной образ-понятие-символ его мира вообще. Причем и в прозе своей, как и в поэзии, Блок в первую очередь — художник и провидец. Он не утверждает, а как бы заклинает, не «приходит к выводам», а пророчествует: «Художнику надлежит знать, что той России, которая была, — нет и никогда уже не будет. Европы, которая была, нет и не будет. То и другое явится, может быть, в удесятеренном ужасе, так что жить станет нестерпимо. Но того рода ужаса, который был, уже не будет»[1]. Это сказано в мае 1918 г. Тон прорицателя, и тон неподдельный: Блок всегда был предельно честен в каждом своем слове.

«Музыка» Блока — не просто заимствование из Ницше. На этом термине лежит печать соловьевского «всеединства». Отсюда идет блоковское противопоставление культуры (она пронизана единым духом музыки, она организм, она целостна) и цивилизации (она кусочна, механистична).

Особый, мистический историзм Блока проснулся в нем до основных потрясений XX в. В октябре 1911 г., полный предчувствий, он записывает в «Дневнике»: «Весьма вероятно, что наше время — великое и что именно мы стоим в центре жизни, т. е. в том месте, где сходятся все духовные нити, куда доходят все звуки»[2]. Здесь не было преувеличения. Великий поэт всегда выходит за рамки своего времени, он чувствует и глубже, и дальше современников, а иногда и потомков. Блок чувствовал себя, Россию, весь мир как целое, как единый организм, сам он был нервом, «чувствилищем» этого целого. И, конечно, как великий поэт он находился в центре жизни. От поэзии и прозы Блока исходит предчувствие российских и мировых катастроф.

Путь Блока — жертвенный путь. Именно поэтому его судьба стала своего рода оправданием если не теории символизма, то исконной ее основы.

5. Трактовка идей символизма И. Ф. Анненским

Судьбы основоположников русского младосимволизма обозначили как величие задач, поставленных перед собой символизмом, так и всю их неосуществимость. Интуитивно это почувствовал поэт и ученый Иннокентий Федорович Анненский (1855—1909). Он как бы и соглашался с устремлениями младосимволистов, и возражал им. Да, есть «высшая реальность» — мир незримый и земным слухом не слышимый. И нельзя отказаться от стремления к «непознанному»: человеку свойственно искать «Божественный глагол». Но ему не дано достичь его. В своих исканиях он обречен. Человек может уловить лишь некоторые слабые веяния этой высшей реальности, всматриваясь и вслушиваясь в окружающий мир или в себя самого. Как писал Анненский в одной из статей: «Поэт не создает образов, но он бросает веками *проблемы*». Иначе говоря, он все-таки способен «уцепиться» за вечность. И потому великие произведения перечитываются из поколения в поколение. И потому «ни одно великое произведение поэзии не остается досказанным при жизни поэта, но зато в его символах надолго остаются как бы вопросы, влекущие к себе человеческую мысль»[3].

По-своему Анненский в своем творчестве завершил символизм как литературное течение. Именно сразу после его смерти обозначился кризис символизма. В драме «Фамира кифаред» Анненский как бы предсказал судьбу русского символизма: задача его окажется невыполнимой, пытаясь достичь высшей реальности, символисты лишь ослепят себя.

---

[1] *Блок А. А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 59.

[2] Там же. Т. 7. С. 69.

[3] *Анненский И. Ф.* Книги отражений. М., 1979. С. 205.

Если вспомнить, как Блок из «видящего» стал «слышащим», а потом вообще перестал слышать «музыку», без которой не мог рождать поэзию, то нельзя не поразиться точности этого прогноза.

Символизм не смог стать религией, тем соборным действом, которого он жаждал. И даже философией он стал в меньшей мере, нежели мировоззрением, выраженным в слове и в звуке. Всякий раз, приближаясь к философии символистов, к их мировоззрению, мы наталкиваемся на проблему их невыразимости на языке понятий. Вяч. Иванов сказал все о символизме, что только можно было выразить в теории, но термины его не следуют логически один из другого, но «сплетаются» как темы в музыкальном произведении. А. Белый всем своим философским творчеством показал невыразимость непознаваемого не только рациональным мышлением, но даже привычными словами. Блок выразил это невыразимое в лирике, да и статьи свои писал поэтически: не столько излагал, сколько пророчествовал или заклинал. Символисты оставили в первую очередь свой мистический опыт, который, в сущности, нельзя изложить рационально, а можно только пережить или со-пережить. Скрябин нечто подобное выразил в музыке. Символизм нес в себе загадку, и остался загадкой, но именно в этом его значение для русской мысли. Он стал катализатором многих мыслительных движений, и без него не могли бы состояться вполне как мыслители ни П. А. Флоренский, ни А. Ф. Лосев. Кроме того, символизм с редкой чуткостью выразил кризис всех сфер человеческой жизни, в том числе и мыслительной, причем «загодя» успев запечатлеть в апокалипсическом сознании своих представителей мировые катастрофы XX в.

IX
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX СТОЛЕТИИ

Русский идеализм XX в. представляет обширнейшую и насыщенную многообразием философских систем часть истории русской философии. Понятен научный и общественный интерес к этому периоду, весьма близкому к современности. В XX столетии Россия пережила огромные исторические изменения, оказавшись в центре мировых войн и революций, цивилизационных и демографических потрясений. Беспрецедентные переломы российского бытия не могли не отразиться и на состоянии философского сознания. Эсхатологические предчувствия проявились уже в конце XIX в., в творчестве В. С. Соловьева. Эти тревоги многократно усилились в пред- и послереволюционную эпоху, послужив толчком для углубленной философской рефлексии. Так, в работах В. Ф. Эрна была намечена в общих чертах концепция своеобразия русской религиозной философии, продолженная впоследствии в трудах многих ее представителей. Были развиты и углублены идеи философии всеединства и софиологии Соловьева — в сочинениях С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина. Дальнейшее развитие получают здесь онтологические, гносеологические и, в особенности, антропологические построения. Гносеологические и персоналистические установки, ранее представленные в русском неокантианстве и спиритуализме, осмысливаются и совершенствуются далее в интуитивизме Н. О. Лосского. Оригинальные идеи на стыке гносеологии и философии языка принадлежали П. А. Флоренскому, С. Н. Булгакову, А. Ф. Лосеву. Весьма влиятельными и плодовитыми оказались также сторонники философских построений экзистенциального типа — Н. А. Бердяев и Л. Шестов. Большой интерес представляют также сочинения И. А. Ильина, страстного проповедника русской идеи. Несомненное значение имеет концепция евразийства — первого послереволюционного течения русской мысли, поставившего своей целью осмысление судьбы России в XX в. в свете всей ее предыдущей истории.

Глава I

«Религиозный материализм» С. Н. Булгакова

Творчество Сергея Николаевича Булгакова (1871—1944) занимает в русской религиозно-философской мысли XX в. одно из центральных мест. Он проделал впечатляющую идейную эволюцию от сторонника «легального марксизма», специалиста по рынкам и земельной собственности к идеализму и затем к богословию. В кругу мыслителей либерально-консервативной ориентации в годы первой русской революции и в кругу различных по своим взглядам и политическим убеждениям представителей русской послеоктябрьской эмиграции Булгакову принадлежала во многом ведущая роль, ему всегда также было свойственно некоторое «профессорство», стремление к учительству и наставничеству. Участник трех этапных для религиозно-философской мысли сборников — «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918), один из организаторов Православного богословского института в Париже, он являет нам образ философа-платоника, сочетающего созерцание со стремлением к идеальному устройству мира.

1. Вехи жизненного пути и творческая эволюция

С. Н. Булгаков родился в городке Ливны Орловской губернии, в семье священника. В его автобиографическом очерке «Моя Родина» воспоминания детства связаны с основной интуицией его философского творчества — божественным, софийным характером творения, тварной природы. Эстетическая и мистическая красота православной службы, единая с природной красотой, сочеталась для мальчика с горечью утрат братьев и других близких ему людей. Уже в зрелом возрасте именно потеря трехлетнего сына Ивашечки вернет ему уходящую память отрочества, приобщит его к церкви после затяжного периода неверия и религиозных сомнений. В 1884 г. он поступает в Орловскую духовную семинарию, но, достигнув 17 лет, принимает решение «бежать из семинарии, не откладывая и без оглядки». Окончив елецкую гимназию, Булгаков в 1890 г. поступает на юридический факультет Московского университета. В 1894 г. по окончании университета он был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию. В 1895 г. Булгаков начинает преподавать политическую экономию в Московском коммерческом училище, примыкает к направлению «легального марксизма». В 1897 г. появляется его первая книга «О рынках при капиталистическом производстве». В 1898 г. он отправляется в заграничную командировку в Германию, затем — в Париж и Лондон. В 1900 г. выходит его двухтомный труд — магистерская диссертация «Капитализм и земледелие». В 1901 г. Булгаков переезжает в Киев, где избирается ординарным профессором Киевского политехнического института и приват-доцентом университета. К этому периоду относится время серьезного увлечения философией (в особенности Кантом). Он принимает тезис кантианского критицизма о неспособности социологии к научному предсказанию и установлению исторических законов (Риккерт) и вместе с тем приходит к убеждению в необходимости метафизики и правомерности ее вопросов. Итог этого периода эволюции нашел отражение в сборнике «От марксизма к идеализму». Идеализм, считает он, необходим философу не для ухода «от земли», но для того, «чтобы придать абсолютную санкцию и тем непререкаемо утвердить нравственные и общественные идеалы»[1].

Начиная с 1902 г. Булгаков становится пропагандистом творчества Соловьева. Он выступает с программной статьей «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» (Вопросы философии и психологии, 1903, № 66) и рядом других статей, в которых стремится не только привлечь внимание к неординарной личности Соловьева, но и актуализировать его социальные и религиозные идеи, прежде всего идею вселенского христианства и «христианской политики»,

[1] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896—1903). Спб., 1903. С. VI.

активного участия христианина в политической жизни. В годы первой русской революции Булгаков — один из вдохновителей и организаторов левой религиозной печати. Он участвует в издании журнала «Новый путь», который в значительной степени переменил направление, политизировался с приходом туда Булгакова и Бердяева. Ему принадлежит ведущая роль в издаваемом на протяжении 1905 г. журнале «идеалистического направления» «Вопросы жизни». Булгаков сближается с радикалами «Христианского братства борьбы» В. Ф. Эрном и В. П. Свенцицким, участвует в петербургском «братстве ревнителей церковного обновления» «Век» и издании его библиотеки (1906—1907). В 1907 г. он избирается депутатом во II Государственную думу от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социалиста». Возвратившись в Москву из Киева в 1906 г., Булгаков принимает активное участие в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и более узкого, но и более традиционно-церковного Кружка ищущих христианского просвещения, а также в создании в 1909 г. издательства «Путь», где выйдут все его основные книги, написанные до революции 1917 г.: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1913), «Свет невечерний» (1917). В 1910 г. происходит знакомство с П. А. Флоренским, дружба с которым порождает интеллектуальную близость и даже родство двух мыслителей.

В 1917 г. Булгаков участвовал в работе всероссийского Поместного собора, в том же году был избран профессором политической экономии Московского университета, а в 1918 г. рукоположен в сан священника. Вскоре он покидает Москву, уехав сначала в Киев, а затем в Крым, в Кореиз, где находилась его семья. В Крыму им написаны две большие книги — «Трагедия философии» (1920—1921) и «Философия имени» (1918—1923), а также историософский очерк «У стен Херсониса» (1922). В ноябре 1922 г. Булгаков был арестован и помещен в тюрьму. По решению советского правительства в конце декабря философ был выслан в Турцию (в Константинополь). В мае 1923 г. он перебирается в Прагу, где становится профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института. Здесь в октябре 1923 г. организуется Братство святой Софии, в котором принимают участие В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, П. Б. Струве и Г. В. Флоровский. Его главой становится о. Сергий (Булгаков).

В 1925 г. в Париже был основан Православный богословский институт, в котором Булгаков занял кафедру догматического богословия и с которым связаны оставшиеся 20 лет его жизни. Здесь формируется так называемая «парижская школа» в богословии, представленная именами архимандрита Киприана (Керна), А. В. Карташева, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, В. Н. Лосского и др. Последний этап творчества Булгакова связан преимущественно с богословием, но и в богословии, попрощавшись с философией, он, по словам В. Н. Лосского, остается философом.

Все позднее богословие Булгакова представляло собой софиологический синтез. Ему принадлежат две трилогии — малая («Друг Жениха» (1927), «Купина неопалимая» (1928) и «Лествица Иаковля» (1929), и большая («О Богочеловечестве»), в которую вошли труды «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). Софиологические взгляды о. Сергия не нашли поддержки в стенах официальной церкви. По выходу «Агнца Божьего» последовало осуждение от Архиерейского собора Зарубежной православной церкви в Сремских Карловцах и от Московской патриархии. Булгакова поддержали профессора Парижского богословского института, он получил сочувственные и ободряющие письма от своих друзей и коллег — Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Л. Шестова, С. Л. Франка и др. Однако проповедовать софиологические взгляды в институтских курсах ему было запрещено.

В 1939 г. о. Сергий перенес тяжелую болезнь — рак горла, врачи спасли ему жизнь, но он почти полностью лишился голоса. Большого мужества стоило ему шепотом служить литургии и даже читать лекции. В 1940 г. Париж был занят немецкими войсками, некоторые профессора Богословского института были арестованы. Но институт, деканом которого продолжал оставаться о. Сергий, не прекращал своей работы. Сам он продолжал писать, последняя его книга была посвящена истолкованию Апокалипсиса Иоанна Богосло-

ва, подготовил он и до сих пор не опубликованный полностью труд «Расизм и христианство», где развенчивал расистскую идеологию фашизма. Он неустанно молился об освобождении России и с большим нетерпением ожидал открытия второго фронта. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г., когда войска союзников уже высаживались во Франции, его настиг инсульт. Не приходя в сознание, он умер 13 июля в Париже. Похоронен о. Сергий на русском православном кладбище под Парижем, в Сент-Женевьев де Буа.

2. Как возможна религиозная философия?

Главное философское произведение дореволюционного периода творчества Булгакова — книга «Свет невечерний» (название заимствовано из стихотворения Хомякова «Вечерняя песня») — было закончено в разгар первой мировой войны и вышло в свет в издательстве «Путь» в 1917 г. Однако в ней напрасно искать прямой отзвук «шума времени». Проблемы власти и общественности появляются лишь в конце, где Булгаков дает очерк своей философии истории и эсхатологии. Здесь есть особое ощущение напряженности человеческой истории, присущее ранним работам философа. Но в целом автор производит впечатление вышедшего из бурлящего океана истории на скалу христианской веры. В предисловии он сообщает читателю: «Во всяком случае, последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос... Лишь насколько нам удается в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений»[1].

В первой мировой войне Булгаков видел симптом того, что через несколько лет поэт А. Блок назовет «крушением гуманизма». По его мнению, идеология секулярного гуманизма, или «человекобожия» (В. Соловьев), основанная на вере в самодостаточность человека, терпела свое крушение, и он видел свою задачу в том, чтобы «выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии», т. е. в возвращении к ценностному строю православной культуры, рассмотренному в книге на фоне широкого спектра средиземноморских культурных и религиозных традиций. Этот обращенный в прошлое взор в значительной степени потеснил для Булгакова веру в скорое торжество «христианской общественности». В завершающем разделе книги «Человеческая история» он пишет: «*Христианство есть болезнь* для мирского сознания. В наши дни христианству приходится на этой же почве сталкиваться с гуманизмом, с его религией человекобожия, для которой «общественность» приблизительно соответствует *святости,* ибо в ней заключается именно то «единое на потребу», чтó в себе самом имеет оправдание и смысл. По сравнению с *таким* отношением христианство естественно кажется холодным, сдержанным, недоверчивым»[2]. Отсюда было бы преждевременно делать выводы о том, что у Булгакова притупилось всегда присущее ему особое чувство истории, роднящее его мысль с бердяевской верой в ценность временного исторического бытия. Но тем не менее книга эта как бы над временем: в ней, как в некоторой «сумме», предстают мистические и философские учения Платона и Плотина, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, Я. Бёме и Дж. Порделжа, В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова. Булгаков определяет ее жанр как «собрание пестрых глав». По своей основной теме — это «православная теодицея», попытка преимущественно на богословском материале философски решить проблему зла и проблему отношения Бога и мира, по своему содержанию, а также по стилистике и композиции «Свет невечерний» многим напоминает «Столп и утверждение Истины» П. А. Флоренского. Наряду с философскими фрагментами мы встречаем здесь обстоятельные и обширные историко-философские экскурсы. А там, где философу не хватает доводов рассудка, появляются лиричес-

[1] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 4.

[2] Там же. С. 347.

кая зарисовка, фрагмент из «интимного письма» или «дневника», молитва, которые живее «схоластических» рассуждений свидетельствуют о «данностях» религиозного опыта.

Переход от марксистской социологии к религиозному мировоззрению был опосредован для Булгакова огромным влиянием Канта. Преодолеть Канта и его трансцендентализм — эта задача встает с самых первых страниц книги. Вопрос, с которого начинает Булгаков книгу: как возможна религия? — очевидным образом смыкается с тремя кантовскими вопросами, задающими тон трем его критическим сочинениям: как возможна наука (и метафизика, по крайней мере в качестве природной склонности), как возможна мораль и как возможно опознание красоты и суждение о ней? Основное возражение Булгакова Канту — это невозможность рассмотреть веру как чисто моральный феномен, как функцию практического разума. По Булгакову, Кант, придя к гипотезе Бога как субъективной моральной необходимости, должен был зачеркнуть всю «Критику чистого разума» как построенную вне гипотезы Бога и написать заново свою философскую систему. Религия, считает он, включает в себя сферу морали и обосновывает ее, но целиком не сводится к ней. «Религиозный закон» оказывается шире нравственного. Так, он включает в себя обрядовые и культовые предписания, которые стоят вне чисто этической оценки.

Однако Кант скорее не опровергается Булгаковым, но отменяется им. Хотя религиозное чувство, акт веры, оказывается первичным, Булгаков тут же отказывается признать его индивидуальный, субъективный характер и приписывает ему транссубъективный или объективный характер, что означает для кантианства переход на почву догматизма. Веры нет вне ощущения реальности и объективности трансцендентного, т. е. Бога. Для Булгакова религиозный догмат есть истина, «взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то субъективная истина или каприз». Поэтому естественно, что он оказывается не изобретением индивидуального человеческого сознания, но плодом кафоличного, соборного решения. В полемике с протестантским «религиозным индивидуализмом» Булгаков утверждает, что идея кафоличности, или соборности, задана в самой природе религиозного сознания, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания.

Отсюда непосредственно следуют те выводы, которые Булгакову необходимо сделать относительно природы и границ философского знания. Принципиальным является для него тот факт, что «в основе действительно оригинальных, творческих философских систем всегда лежит... философский миф». Природа же мифа — религиозна, он кристаллизует в себе религиозные образы. «Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется *встреча* мира имманентного, — человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного, причем трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Мифу необходимо присуща активность, известная *инициатива* со стороны трансцендентного, которое *хочет* этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа. В этом и состоит его объективность»[1]. Булгаков относится к мифу как к заветному ключику, который позволит отомкнуть дверь к кантовской «вещи в себе», открыть возможности «умного ведения», сродного платоновскому созерцанию идей, которые понимаются им не в неокантианском (трансцендентально-критическом), а в трансцендентно-метафизическом смысле.

Вопрос, который мучает Булгакова и к решению которого он возвращается позднее, — возможна ли религиозная философия? На первый взгляд, это словосочетание логически противоречиво: действительно, как сочетать свободу философии в искании истины, ее священное право во всем сомневаться, видеть во всем проблему, предмет критического исследования и религию, для которой руководящей нормой является догмат? Для философии Бог есть проблема, и, стремясь к логическому доказательству его бытия, она очевидно стоит вне догматического богословия, для которого Бог дан и находится выше или вне доказа-

[1] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 71, 57—58.

тельств. Но философия нуждается в своем обосновании, и это обоснование дает ей, по Булгакову, область внерационального — сфера непосредственного созерцания или, иначе, мифа. «Философствующий богослов» Платон оказывается для Булгакова своеобразным залогом возможности религиозной философии, и поэтому, отвечая на поставленный им вопрос, Булгаков констатировал: «...если действительно в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, *то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна,* и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия». Булгаков говорит о «трагедии мысли», из-за которой абсолютная истина не является уделом философии, и эту трагедию не хочет признавать неокантианский и рационалистический имманентизм. Однако для Булгакова предмет философии и религии остается тождественным: «То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину, подобно тому как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии»[1].

В работе «Трагедия философии (философия и догмат)», по сути целиком посвященной проблеме соотношения философии и религии, общий смысл его рассуждений остается прежним, но оценка фатальной неудачи философии в поисках истины вырисовывается более трагической. Эту работу можно рассматривать как некий водораздел, после которого Булгаков больше не обращается к чисто философской проблематике. Всякая философская система, по Булгакову, впадает в односторонность «отвлеченных начал», в философскую ересь (ересь здесь понимается как произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого). Это избрание определяет мотив и характер философской системы, делает ее тезисом или антитезисом по отношению к другим системам. Вся история философии может быть представлена как религиозная ересиология, последовательность таких ересей, претендующих на всеобщность. Причину односторонности всякой философии Булгаков видит в самом духе системы, которая претендует на сведение многого или всего к одному и выведение этого всего или многого из одного с логической необходимостью или непрерывностью. «Каждая такая система, — пишет Булгаков, — хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица, или недоношенность — таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей... История философии есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах»[2].

Возрождая средневековую формулу «философия есть служанка теологии», Булгаков хочет видеть в философии именно служанку, сотрудницу и союзницу, а не рабу, и не теологии, но самой религии. Философия должна стать своеобразным «религиозным эмпиризмом». В то же время он призывает философа к интеллектуальной честности — искреннему исканию и добросовестному сомнению, считает необходимыми в философском предприятии риск и отвагу. Убежденный в грядущем преображении твари, он верил в преображение самого человеческого разума, которому дано будет въяве увидеть то, что сейчас он видит гадательно, как сквозь тусклое стекло.

Уйдя от профессионального занятия философией, он тем не менее остался философом в богословии, отваживаясь на смелые умопостроения и отстаивая их перед лицом многочисленных критиков как в церковной ограде, так и вне ее.

3. Учение о Софии

Учение о Софии, имеющее богатую родословную (принцип Софии, женского начала в Божестве, которое в отличие от смыслового, активного, оформляющего начала Логоса является началом эстетическим, художническим, завершающим, встречается не только в христианстве, но практически во всех религиозно-мистических учениях средиземномор-

[1] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 77, 79.

[2] *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 314.

ских и ближневосточных культур), составляет ядро и нерв булгаковских интуиций. Именно в этом учении, как ни в чем другом, сказался субъективный характер его религиозных переживаний и интеллектуальных замыслов. Никто другой не посвятил столько сил и времени разработке учения о Софии, как Булгаков, и именно вокруг его сочинений разгорелись в церкви наиболее ожесточенные споры. И если правомерно говорить о софиологии как определенном направлении в русской мысли (что, впрочем, представляется не вполне оправданным, ибо софиологии как особого направления или школы в русской философии не существовало), то именно Булгаков предстает в нем центральной фигурой.

Первым зрелым опытом софиологии Булгакова можно считать его книгу «Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство», защищенную в 1912 г. в Московском университете в качестве докторской диссертации по политической экономии. Еще в 1905 г., в разгар увлечения «христианским социализмом», Булгаков замышляет создать нечто вроде краткого курса по политической экономии для православных священников. Хозяйство для Булгакова не только общественный и родовой процесс, но и процесс религиозный, в основе своей божественный (с чем категорически не согласился Бердяев, видевший в хозяйстве тяготящую необходимость, проявление падшего состояния человека), содержанием которого является восстановление утраченной связи между природой творящей и природой сотворенной. В связи с этим в книге ставится проблема трансцендентального субъекта хозяйства, т. е. задается вопрос — кто Хозяин и кто хозяйствует? Здесь-то как раз и появляется мировая душа, которая никак не отличается от Софии в духе раннего творчества Соловьева. Множество индивидуальных, независимых друг от друга человеческих сознаний и воль, действующих в истории, метафорически уподобляется зеркалу, разбитому на множество осколков, из которых каждый по-своему и самостоятельно отражает мир. Органическая связь между ними, кажется, существует только на уровне рода. Однако Булгаков склонен видеть эту связь на более глубинном уровне, где род освещается и освящается софийным светом. «...Историческое человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольним миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней»[1]. Хозяйство, в рамках которого мыслится Булгаковым и человеческое творчество, не содержит в себе ничего метафизически нового, это «воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным», аналог платоновского припоминания. Притязание на абсолютное творчество, «от себя», а не «от Творца», характеризуется философом как сатанизм. Это не могло не задеть Н. А. Бердяева, который в очерке «Возрождение православия (о. С. Булгаков)» так охарактеризовал выраженную в «Философии хозяйства» позицию Булгакова: «Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом... Булгаков чувствует мир, как хозяйство, и Бога, как Хозяина. Человек — управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю. Человек не имеет своей собственности. И он может лишь управлять, возделывать, хозяйничать на господской, хозяйской земле, но не может быть творцом, не может быть оригинальным художником жизни»[2].

Хаокосмос, в который ввергнут мир, мыслится Булгаковым как последствие «нарушения изначального единства Софии, смещения бытия со своего метафизического центра, метафизической децентрализованности». В многообразии привлекаемых источников, среди которых Ангелус Силезиус, Декарт, Кант, Шеллинг, Коген, Соловьев, мы видим нарождающуюся специфику философского стиля Булгакова — балансирующего на грани эклектизма идей, жанров, стилей, но все же одушевленного и сцементированного авторской интуицией.

Если говорить о философском содержании «Света невечернего», то можно с полным правом сказать, что в центре этой работы лежит раскрытие христианского учения о теогонии, т. е. сотворении мира, и теофании, т. е. явленности Бога миру, причем особое место у Булгакова в изложении этих вероучительных дог-

---

[1] *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 158.

[2] Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 174.

матов занимает учение о Софии как посреднике и умопостигаемой материи миротворения.

Творение мира Богом мыслится им как «самораздвоение Абсолютного», как «жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим»...»[1]. При этом он опирается на идущую от Соловьева теорию о двух центрах в Абсолютном, один из которых приобретает потенциальный характер. Корни этой концепции Абсолютного — в немецкой мистике, представленной прежде всего Бёме и Шеллингом. Книга Булгакова открывается обширным экскурсом в традицию апофатического (отрицательного) богословия, с позиций которого бёмовско-шеллинговская традиция подвергнута обстоятельному рассмотрению. В учение о небытии, изливающем из себя бытие, или о пресущественном мраке, из которого происходит свет, по словам творца апофатического богословия Дионисия Ареопагита, Булгаков вносит существенное различение двух типов небытия, ничто, из которого, согласно Библии, творится мир. Два вида небытия — *укон* и *меон* — связаны с двумя видами греческого отрицания: первое соответствует полному отрицанию бытия — *ничто,* второе же — лишь его невыявленности и неопределенности — *нечто.* Меон, как вид небытия, есть собственно «хаос полусуществований» (если заимствовать поэтическую метафору И. Анненского), он, по словам Булгакова, скорее относится к области бытия, ему принадлежат все богатство и вся полнота бытия, хотя потенциального и невыявленного. Из какого же небытия создан мир? Допущение, что он создан из божественного меона, приводит к тому, что мир вообще не создан, но является эманацией, истечением Божества, т. е., по сути, приводит к пантеизму. Булгаков принимает другую возможность: «...мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном. Это превращение укона в меон есть создание общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира»[2]. Это допущение является основным для первой версии булгаковской софиологии, потому что эта «богоматерия» (такое понятие встречается у Соловьева и С. Н. Трубецкого), или материя в Боге (это понятие идет от Дунса Скота), или Матерь мира, греческая Деметра, Мать-земля, которая вслед за Достоевским сравнивается Булгаковым с Богородицей, определяется впоследствии как тварная София, вбирающая в себя черты платоновского «умного космоса», или мира идей, которые, в свою очередь, оказываются в интерпретации Флоренского — Булгакова — Лосева отнюдь не бестелесными сущностями, но обладают особой эфирной телесностью. Итак, «ничто как бытие-небытие» есть специфическая черта тварности (сотворенного). Таким образом, мир приобретает свою онтологическую (бытийную) сущность через Абсолютное и в Абсолютном. Сам по себе он есть ничто, но через причастность к источнику творения оказывается «становящимся Богом» или, по В. С. Соловьеву, «становящимся абсолютным».

Определения, которые Булгаков дает Софии, по сути, повторяют ее характеристики у Флоренского в книге «Столп и утверждение Истины»: Ангел-хранитель твари, начало путей Божиих, предмет Любви Божией или любовь Любви, «Идея» Бога, Мировая Душа, Вечная Женственность. Высшим проявлением софийности являются церковь, Богоматерь, небесный Иерусалим, «Новое небо» и «Новая земля». Может быть, более отчетливо подчеркнуто промежуточное бытие Софии между Богом и тварью — «одновременно разъединяющее и соединяющее», что придает ей характер посредника. Стремясь избежать раздвоения Софии, Булгаков характеризует ее аристотелевским термином «энтелехия»: мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Соответственно мир представляет собой арену софийной теургии (мистического творчества), через хозяйство и искусство (София открывается в мире как красота) миру должен быть придан его софийный первообраз; этот процесс философ иногда называл не совсем удачным словом «ософиение». Понимание Булгаковым этого процесса как обусловленного субстанциальным присутствием самого Божества в мире через Софию было объектом критики Е. Н. Трубецким, а впоследствии автором работы «Спор о Софии» (Париж, 1936) В. Н. Лосским. Е. Н. Трубецкой в книге «Смысл жизни» отмечал, что

[1] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 159.
[2] Там же. С. 163.

если понимать Софию так, как понимал ее Булгаков, т. е. считать, что она относится к миру временнóму как природа творящая к природе сотворенной, то очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто[1].

Определяя онтологический статус Софии, Булгаков писал: «...как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась»[2].

Впоследствии, в эмиграции, Булгаков откажется от трактовки Софии в качестве «особого рода четвертой ипостаси» и вообще как ипостасного (т. е. имеющего особую личность) бытия. Изменение трактовки наметилось в статье 1924 г. «Ипостась и ипостасность» с подзаголовком «Scholia к *Свету невечернему*», где он отмечает, что София не имеет собственной ипостаси, но в то же время она не является лишь атрибутом или аллегорией Божества. Она обладает ипостасностью, «способностью *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей», «она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так в отдельности и с каждой из ипостасей». В то же время София в творении получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. София «есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обоснованным»[3]. В тварной Софии, т. е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным Богом. В этой статье он еще отвергает совпадение Софии с природой (усией) самого Бога в его трех ипостасях, но далее в «Агнце Божьем» (1933), первом сочинении «большой трилогии» под заглавием «О Богочеловечестве», он такое отождествление производит. Однако такая модификация софиологии, по замечанию В. В. Зеньковского, создает дополнительные трудности и ведет к отождествлению Софии в Боге и в творении, препятствует отстаиванию идеи творения, онтологического различия мира и Бога, а значит, приближается к пантеизму.

Стараясь раскрыть тайну Божественной Софии, Булгаков все время балансировал на грани неустранимых в рациональном мышлении антиномий. Среди основных упреков в его адрес был упрек в возобновлении гностической ереси об отпадении Софии. Однако если у гностиков следствием отпадения Софии является враждебный мир, который должен быть упразднен, то у Булгакова, напротив, София является принципом тварности, и его учение можно охарактеризовать как просветленный космизм.

В своем учении о материи Булгаков отправляется от платоновского «Тимея», где материя определена как «темный и трудный вид», но тенденция к преодолению платоновского дуализма, в котором подлинное идеальное бытие противостоит постигаемой лишь посредством незаконного умозаключения материи, в сторону софиологического монизма намечается отчетливо уже в «Свете невечернем» и все более явно выражается в дальнейшем. Прежде всего Булгаков уходит от традиционного не только для платонизма, но и практически для всей античности дуализма духа и плоти. Христианство, считает он, вносит совершенно новое для античности понятие духовной телесности, преображенного тела, и именно духовное тело содержит ту норму телесности, о которой говорит апостол Павел: «Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15:44). Тело не может не быть первозданной сущностью, раз плотью стало само Божественное Слово. Булгакову удается в значительной мере избавиться от спиритуализма соловьевской философии, видевшего в материи здешнего мира лишь «грубую кору вещества». Особая приверженность православия обрядам освящения — воды, хлебов, плодов, цветов, домов — также свидетельствует в пользу «религиозного материализма», поскольку в материи усматриваются не только символы духовного мира, но и особая реальность, причастная вечному бытию, подлежащая преображению. «...Христианство, — пи-

---

[1] См.: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 99.

[2] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 186.

[3] *Булгаков С., прот.* Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности (1890—1925). Прага, 1925. С. 362, 369.

сал Булгаков, — есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела»[1]. Само выражение «религиозный материализм», как-то оброненное Соловьевым, стало в некотором смысле упреком, адресованным Булгакову и Флоренскому П. Б. Струве, видящим в «богоматериализме» «религию кружка», которая вряд ли когда-нибудь сможет снова стать религией народных масс.

4. Философия имени, или «грамматика бытия»

Обращение Булгакова к проблеме имени и философии языка носило не случайный характер. Административное решение синода, приведшее к разгрому имяславия на Афоне в 1913 г., не прекратило богословского и философского обсуждения проблемы имени. В 1918 г., будучи участником всероссийского Поместного собора, Булгаков настаивал на создании особой подкомиссии для подготовки решения по имяславскому вопросу (и такая подкомиссия была создана, Булгаков вошел в нее в качестве секретаря и докладчика). К этому же времени относятся первые наброски его работы «Философия имени», основная часть которой написана к 1921 г.

В «Трагедии философии» Булгаков берет в качестве отправной точки соответствие между синтаксической структурой суждения и онтологической структурой бытия. В основании философских систем лежат три основных начала: «1) ипостась или личность; 2) идея ее или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все». Так и в основе самосознания человека лежит предложение — простое суждение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки: *«Я есмь Нечто* (потенциально все)». «Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрестанно в разных направлениях рассекает философствующая и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования... Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы и ее трагедии»[2]. В соответствии с этим исходным принципом Булгаков дает характеристику истории новой и новейшей философии, выделяя три типа систем: «а) системы, исходящие из подлежащего или субъекта, Я, или системы *идеалистические*; б) системы, исходящие из сказуемого, *панлогистические*; в) системы, исходящие из связки, т. е. из безличного бытия, *реалистические,* причем реализм этот может иметь различный характер: мистико-созерцательный, эмпирический, материалистический»[3].

К первой группе учений относится философия Декарта и Канта, причем в пространном разборе кантовской философии основное место уделяется его концепции гносеологического (познающего) субъекта, совершающего «трансцендентальный синтез апперцепции» (т. е. конструирующего свои объекты на основе присущего ему категориального единства). Онтологические предпосылки кантовской философии Булгаков усматривает в «отрешенной от своей природы ипостасности», «отрыве ипостаси от сущности, субъекта от объекта». Кант видит в Я лишь логическую функцию, отказываясь признать за ней субстанциальное бытие. Декарт, с его признанием субстанциальности мыслящего и сомневающегося Я, для Булгакова предпочтительнее Канта. Фихте также постигает субстанциальную природу Я, но «фихтевское Я, и большое и малое, как ни тужатся, не могут породить из себя ни одной настоящей мухи и живого таракана, ни одной травки или хотя бы чертополоха. Пусто и мертво в пустыне люциферического отъединения»[4]. Натурфилософия от Шеллинга до Гегеля, стремящаяся, напротив, вывести Я из не-Я, является своеобразной реакцией на фихтевский субъектоцентризм.

Учения панлогистические, исходящие из сказуемого, характеризуются непризнанием ипостасности. К такого рода учениям Булгаков мог бы отнести прежде всего Платона, но, будучи христианским платоником, он максимально смягчает оценку, говоря о том, что платонизм, будучи беспомощным и наивным в от-

[1] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 217.

[2] *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 317, 319.

[3] Там же. С. 329.

[4] Там же. С. 351.

ношении личности, все же не имеет воинствующего антиипостасного характера и поэтому может быть включен в христианское богословие «в качестве учения о Софии и софийности мира». «Германский Платон», Гегель, напротив, представляет собой классического представителя панлогизма. Субстанцией в его философии является безыпостасная самопорождающая мысль, понятие, которое Гегель декларативно наделяет личностью, превращая свою систему, таким образом, в моноипостасную, абсолютизируя вторую ипостась, идею, Логос. Булгаков подчеркивает отсутствие трагизма в гегелевской философии: «Невинными и вовсе не страшными противоречиями она развивается от исходных антиномий, непреодолимых разумом, и хочет все объяснить и все дедуцировать, сведя триединство субстанции: ипостась, слово-идею и реальность-бытие к простому рациональному единству»[1].

В качестве примеров «философии связки» Булгаков рассматривает системы субстанциального монизма, наиболее последовательной из которых является система Спинозы, реализовавшего в новоевропейской философии идеал всеединства. Продолжателями его дела, введшими в систему Спинозы Бога-Творца, оказываются Лейбниц и Шеллинг.

В центре «Философии имени» — проблема рождения слова-имени и его отношения к его носителю. «Слово рождается из бытия или бытие рождается словом, Платон или Гегель? Иной альтернативы здесь быть не может», — задает парадигму своего исследования философ. Работа оказывается своеобразным возвращением к средневековому спору номинализма и реализма, явлению весьма чуждому русской мысли до начала XX в. В споре реализма и номинализма Булгаков оказывается крайним реалистом. Он постоянно подчеркивает не только идеальную, но и онтологическую природу слова, его сращенность со структурой бытия, говорит о соответствии грамматики (а вернее было бы сказать, синтаксиса) предложения онтологии. «Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не «субъективные» (хотя и могут быть субъективно окрашены), но общезначимые, которые поэтому и могут быть сообщаемы». Слово и идея рождаются из того, что есть бытие до слова. «Поистине в каждом самом элементарном акте познания — именования мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне привнесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее... В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании»[2]. Примечательно, что практически в то же время аналогичные идеи развивал Флоренский, готовивший свой труд «У водоразделов мысли», где центральное место занимала имяславческая проблематика, а также разрабатывавший учение об имени — ономатологию — в книге «Имена». Булгаков много заимствует из ранних статей Флоренского, таких, как «Общечеловеческие корни идеализма». Сродны и их идеи о мощи или силе слов, магизме слова, впрочем, неумолимо следующие из признания вещной, а не знаковой природы слова.

Философия грамматики и философия имени Булгакова выглядят последовательным применением его софиологического космизма. Если считать основным принципом софиологии принцип воплощения, духовной телесности, то человеческий язык, несомненно, должен был попасть в орбиту софиологического размышления. Ведь если не в языке, то благодаря языку происходит как духовное возрастание человека, так и его упрощение, отдание себя инерции бытия, диктату посредственности и слабоволия.

Наследие русской религиозной философии по проблемам философии языка имеет отнюдь не только национальную значимость. Подтверждением тому могут быть, к примеру, семинар по «Философии имени» Булгакова, устроенный французскими интеллектуалами в 1996—1997 гг. в стенах парижской Школы высших гуманитарных исследований, и перевод на французский язык практически почти всего корпуса философских и богословских сочинений Булгакова, выполненный его учеником и последователем К. Я. Андрониковым.

---

[1] *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 365.

[2] *Булгаков С., прот.* Философия имени. Париж, 1953. С. 118—119.

Глава II

«Конкретная метафизика» П. А. Флоренского

Павел Александрович Флоренский (1882—1937) сочетал в себе качества разностороннего ученого (он занимался различными областями естествознания, и прежде всего математикой) и религиозного мыслителя. Развивая концепцию всеединства, заложенную в русской мысли В. С. Соловьевым, он стремился к синтезу богословия, философии и науки. Философии «отвлеченных начал» Флоренский противопоставил «конкретную метафизику», разрабатывал своеобразные теодицею и антроподицею. Он — создатель оригинальной философии языка и символа.

1. Жизнь и творчество

Родился П. А. Флоренский в Грузии. Отец его — инженер путей сообщения, мать происходила из рода карабахских беков. Окончил Тифлисскую гимназию. В гимназии увлекался естественными науками, много экспериментировал. Летом 1899 г. он пережил духовный кризис, когда ему открылась ограниченность научного миросозерцания. В результате он пришел к вере в Бога, к вере своих дедов и прадедов по отцовской линии, которые были священнослужителями Костромской епархии.

В 1900 г. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета. Большое влияние на него здесь оказал один из основателей московской философско-математической школы Н. В. Бугаев, развивший оригинальное учение, названное им аритмологией (учением о прерывности). Флоренскому импонировала идея В. С. Соловьева о глобальном синтезе богословия, философии и науки, которую его учитель Бугаев конкретизировал в понятии «философско-математического синтеза». К синтезу всего доступного человеку знания на основе математики в свои ранние годы стремился и Флоренский. Тогда и оформился его «математический идеализм» весьма радикального свойства, о котором он писал: «В эти же годы юности выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию, самообнаружении принципов мышления — то, что можно было назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить себе философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания»[1]. Параллельно занятиям математикой Флоренский углубленно изучал философию.

В 1904 г. Флоренский познакомился с будущим своим духовником, епископом-старцем Антонием (Флоренсовым), который жил на покое в Донском монастыре. Епископ Антоний не благословил Флоренского принять монашество, к которому тот стремился, но благословил учиться в Московской духовной академии, находившейся в Сергиевом Посаде. В годы своего второго студенчества (1904—1908) Флоренский стал близок со старцем Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры иеромонахом Исидором. В эти годы он сосредоточивается на теме церкви, пишет большую работу «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906), где уже намечены его основные богословские идеи. Его кандидатское сочинение «О религиозной истине» было опубликовано под названием «Столп и утверждение Истины» (1908). По окончании курса духовной академии Флоренский был утвержден и. о. доцента по кафедре истории философии. За время преподавания в академии (1908—1919) он создал ряд курсов по истории античной философии, философии Канта, философии культуры и культа. В 1914 г. Флоренский защитил магистерскую диссертацию, которая легла в основу его самой известной книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (М., 1914), и стал профессором Духовной академии. В 1911 г. он был рукоположен в сан священника. В 1912—1917 гг. Флоренский был редактором журнала «Богословский Вестник».

Революция не явилась неожиданностью для Флоренского. Он много писал о духовном

[1]Богословские труды. М., 1982. Сб. 23. С. 266.

кризисе возрожденской цивилизации, часто говорил о надвигавшемся крушении России из-за потери духовных и национальных устоев. После Октября 1917 г. философ, как и его друг В. В. Розанов, остался на родине и верно служил своему народу. С 1918 г. он работал в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, которая спасла огромное историко-художественное богатство лавры. В 1921 г. Флоренский избран профессором ВХУТЕМАСа по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете. Он сблизился со многими московскими художниками.

С 1920 г. Флоренский начал работать на заводе «Карболит», деятельность которого была связана с осуществлением плана ГОЭЛРО. Позже стал заведующим лабораторией испытания материалов, которую он сам и создал. С 1927 г. Флоренский — один из редакторов «Технической энциклопедии», где он опубликовал около 150 статей. Летом 1928 г. он был выслан в Нижний Новгород, где работал в радиолаборатории. В том же году вернулся из ссылки и продолжил работу в Государственном экспериментальном электротехническом институте, стал заместителем директора по научной части. Многочисленные изобретения и открытия Флоренского в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства России. В 1933 г. он был арестован и осужден. В г. Сковородино в Забайкалье философ работал на мерзлотоведческой станции. В 1934 г. Флоренский был отправлен в Соловецкий лагерь, а в декабре 1937 г. расстрелян.

2. Аритмология и антиномизм

Аритмология является способом философствования Флоренского, пронизывает все его творчество. В узком смысле слова, аритмология — теория прерывных функций. В широком смысле — это идея прерывности, способная сформировать качественно новое миросозерцание, идущее на смену аналитическим миросозерцаниям разного рода, в основе которых лежит принцип непрерывности. Впервые термин «аритмология» в широком его понимании появился в трудах Николая Васильевича Бугаева (1837—1903) — профессора математики Московского университета, декана физико-математического факультета. Бугаев считал, что в XX в. грядет грандиозная смена миросозерцаний: аналитические в своей основе миросозерцания, господствовавшие в идеологии нового времени вплоть до XIX в. включительно, будут заменяться аритмологическими миросозерцаниями. Характерными чертами аналитического миросозерцания являются: 1) непрерывность явлений во времени и пространстве; 2) постоянство и неизменность их законов; все законы природы выражаются непрерывными функциями от пространственно-временных координат; 3) возможность понять целое из его элементов; 4) возможность определенно обрисовать явление для всех прошлых и предсказать для всех будущих моментов времени.

По мнению Бугаева, аналитическое миросозерцание бессильно там, где надо объяснить действия индивида, обладающего свободой и способностью целеполагания. Флоренский писал, что оно не способно объяснить свободу, веру, подвиг, творчество, красоту. Если аналитическое миросозерцание пытается исключить случайное (например, объявляя случайность непознанной необходимостью), то аритмология органически приемлет случайное, исследуемое в теории вероятности (одна из аритмологических дисциплин). В XX в. многие науки стали перестраиваться на вероятностной основе. Достаточно вспомнить квантовую механику, законы которой носят существенно вероятностный характер.

Аритмология причисляет Дарвинову эволюционную теорию к числу аналитических учений, ибо эволюция полагает непрерывные переходы между видами. Уже к концу XIX в. биология накопила немало фактов, не укладывающихся в сложившуюся эволюционную теорию. Например, почти полное отсутствие переходных форм живых существ и в раскопках, и в современном состоянии царства живых существ. Из Дарвиновой же теории следует, что они должны существовать в огромном количестве. Аритмология противопоставляет эволюционизму прерывную картину же-

стко оформленных и чрезвычайно устойчивых видов. Живому свойственны и причинные (аналитические), и целесообразные (аритмологические) изменения. Цель и причина — трудносочетаемые понятия для философии нового времени. Пока все попытки их сочетать остаются недостаточно убедительными. В социальной жизни чередуются периоды постепенной эволюции (аналитическое) и революции, социальные катастрофы, переломы индивидуальной и социальной жизни (аритмологическое).

Флоренский утверждал, что аналитическое миросозерцание господствовало начиная с эпохи Возрождения вплоть до начала XX в. Оно стремилось избавиться от «ужаса прерывности». Научной базой аналитического миросозерцания стали дифференциальное и интегральное исчисления, созданные Ньютоном и Лейбницем, а также эволюционное учение начиная с Бюффона. Понятие непрерывности возникло в недрах математики. В связи с этим «вполне естественно было ждать, что сама виновница такого соблазна, — математика, — с течением времени захочет исправить ту односторонность миросозерцания, которую она, хотя и непреднамеренно, вызвала в умах целых поколений»[1]. Эти ожидания сбываются: источник перестройки миросозерцания лежит, по Флоренскому, в «теории групп», т. е. в том, что сейчас называется теорией множеств. С идеями аритмологии Бугаева, обогащенной идеями теории множеств Г. Кантора, связывал Флоренский будущее и науки, и философии.

Прежде всего Флоренский отмечает доказанное Кантором утверждение, что континуум (непрерывное множество точек) есть связное и совершенное множество точек, т. е. непрерывное есть частный случай, модификация прерывного. Законы классической логики (аналитические законы мышления) — закон тождества и его неизбежные спутники: закон противоречия и закон исключенного третьего — говорят о статической стороне мышления. Эти аналитические законы мышления полагают коснение в старом, новое же требует аритмологических понятий: «*Подвиг* же — в том, что «естественные силы», — присущие уму инертность и само-довольство, — толкают его к коснению в старом, в конечном, в «известном». Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, — в среду сверх-конечного, рассудку недоступного и для него нелепого»[2]. Такой подвиг совершила, например, математика, введя иррациональные числа. Аритмология призвана стать философией творческого подвига, подвига мысли, ищущей и находящей новое, еще небывалое.

Помимо чисто математических истоков, утверждает Флоренский, аритмология живет чувством, что «мир познаваемый надтреснут»[3]. Это чувство трагедии, совершающейся в мире, свойственное Флоренскому, отлично от оптимизма московской философско-математической школы, которая надеялась, что разумная деятельность «социаль-инженеров» может гармонизировать мир, соединить разрозненное. Флоренский связывает аритмологию с эсхатологическими (включающими представления о конце света) настроениями своей эпохи: «Может быть, и новейшие исследования и течения в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца»[4].

В стремлении к «подлинной рациональности» Флоренский преодолевает формально-логический рационализм, свойственный отчасти московской философско-математической школе. Все, о чем он писал, насыщено любовью к противоречию: «Ведение *противоречия* и любовь к *противоречию,* наряду с античным скепсисом, кажется, — высшее, что дала древность. Мы *не должны,* не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую

---

[1] *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 74.

[2] *Флоренский П. А.* Соч.: М., 1990. Т. 1 (II). С. 513.

[3] См. там же. Т. 1(I). С. 157.

[4] Там же. С. 127.

попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости»[1]. У истоков антиномизма Флоренский ставит Платона, большинство диалогов которого он понимает как художественно-драматизированные антиномии. Учение Канта об антиномиях разума Флоренский считал самой глубокой и плодотворной идеей Канта. Антиномии есть условие существования разума: «По природе своей разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центрен, дву-осен. А именно, в разуме *статика* его и *динамика* его исключают друг друга, хотя вместе с тем они не могут быть друг без друга»[2]. Источником антиномий, да и всего аритмологически расчлененного мироздания, соответственно и разума, по мнению Флоренского, являются грех и зло, которые раздробляют и мир, и существо человека. Раздробительное действие греха особенно сказывается в рассудке. У Флоренского истина есть антиномия. Тезис и антитезис вместе выражают истину. При приближении к истине наш разум все более выявляет возможность лишь антиномического мышления о ней. Безысходная для разума антиномия — признак истины. Антиномии пронизывают все мышление человека. Начинается все с антиномий в догматах. Бог и единосущен, и триипостасен, т. е. Бог — и один, и три. Два естества во Христе — божественное и человеческое — соединены и неслиянно, и нераздельно. Отношение человека к Богу и предопределено, и определено свободной волей человека. Вера — и свободна, зависит от доброй воли человека, и есть дар Божий и не находится в воле человека. Антиномии есть бессмыслица для рассудка. Рассудок должен отвергнуть себя, чтобы постичь истину-антиномию. *А* может быть и *не-А*. «Невозможно» может сочетаться с «несомненно». Из Я любовь делает не-Я. Постижение истины-антиномии есть подвиг веры (оба — аритмологические понятия). Вера есть самоотрешение рассудка. Акт самоотрешения рассудка и есть вера. Здесь можно вспомнить изречение Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно». Противоречие «всегда тайна души, — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же — противоречия во всем; и устранятся они не общественным строительством и не философическими доводами... Чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славою, — тем резче чернеют мировые трещины»[3].

3. «Конкретная метафизика»

«Живая истина» — одна из начальных категорий русской религиозной философии, которую ввел И. В. Киреевский. Отрицание отвлеченности и симпатии к конкретности — характерная черта многих русских философов. Здесь можно вспомнить «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева, «конкретный идеализм» кн. С. Н. Трубецкого, «конкретный спиритуализм» Л. М. Лопатина, «конкретный идеал-реализм» Н. О. Лосского и т. п. В этом ряду следует поместить и «конкретную метафизику» Флоренского, которую он характеризовал так: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом... Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала»[4]. И далее: «...отрицая отвлеченную логичность мысли, Ф[лоренский] видит ценность мысли в ее конкретном явлении, как раскрытия личности»[5].

«Конкретная метафизика» зачастую воплощалась в России в своеобразную, отличную от

[1] *Флоренский П. А.* Соч.: Т. 1(I). С. 157.
[2] *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 30.
[3] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 1(I). С. 158.
[4] *Флоренский П. А.* Соч.: В. 4 т. Т. 1. С. 38.
[5] Там же. С. 41.

Лейбницевой, монадологию. Как известно, монады у Лейбница — замкнутые субстанции, в которые нельзя ни проникнуть, ни выйти из них, отношение между ними — это отношение «предустановленной гармонии», данного свыше соответствия состояния любой монады состоянию всех других монад и мира. Монадология Флоренского преодолевает самотождество Я, поскольку монада, по его мнению, может выйти из себя через «истощающую любовь». Это не логически конструируемая система метафизической терминологии, а способ символического описания переживаемого душой. Существенно новое, что внес в монадологию Флоренский, — насыщение ее интуициями теории множеств Г. Кантора. Сложная монада у Флоренского — это множество, т. е. новая единица-множество, состоящая из элементов-единиц. Иерархия монад охватывает все сущее от кванта энергии и атома до человека, Ангела и Бога, который суть Божественная Монада-Единица. Теория множеств есть готовый математический аппарат, способный адекватно описать всю эту иерархию. Для Флоренского сплав монадологии и теории множеств открыл перспективу синтеза науки, философии и богословия. В ранние годы ему казалось, что наступают времена, о которых мечтали мыслители, начиная с Пифагора: философия превратится в строгую науку, наподобие математики.

У Флоренского познание есть взаимоотношение конкретных монад: души познающего и монады познаваемого, которой может быть все что угодно: вещь, живое существо, человек, произведение искусства, Бог. Акт познания онтологичен: это реальное выхождение познающего из себя и реальное вхождение познаваемого в познающее, что выражается в актах веры и любви. Любовь у Флоренского есть гносеологическая категория. Любовь здесь понимается не абстрактно, но конкретно как конкретная любовь двух монад. Прежде всего истинное познание есть свободный выбор монадой венчающей иерархию монад Живой Божественной Монады. Истина есть «Бесконечное, мыслимое как цело-купное Единство, как единый, в себе законченный Субъект»[1]. И лишь это Высшее, считал Флоренский, ведет низшее к Истине.

[1] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 1(I). С. 43.

4. Теодицея и антроподицея. Учение о Софии

Философские взгляды Флоренского неотъемлемы от его богословских воззрений, которые принадлежат к области христианской апологетики. Им созданы своеобразные теодицея и антроподицея. Теодицея, разработанная в основном в книге «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914), решает проблему согласования веры во всемогущего и всемилостивого Бога с наличием мирового зла. Термин «теодицея» имеет греческое происхождение и означает «оправдание Бога». Задачи теодицеи были четко сформулированы еще древнегреческим философом Эпикуром: «Или Бог хочет воспрепятствовать злу, но не может, или Он может, но не хочет, или не может и не хочет, или Он может и хочет. Если Он хочет, не имея возможности, Он бессилен. Если Он может, но не хочет, Он зол. Если Он не может и не хочет, Он бессилен и зол вместе, значит, Он не Бог. Если же Он может и хочет, то откуда же зло и почему Он ему не воспрепятствует?» Последний вопрос и есть вопрос теодицеи. Флоренский сводит этот вопрос к вопросу о конечных судьбах творения, о блаженстве праведников и адских муках грешников. Возможное решение он представляет в виде антиномии: «Тезис — *«невозможна невозможность всеобщего спасения»* — и антитезис — *«возможна невозможность всеобщего спасения»* — явно антиномичны. Но, доколе признается Любовь Божия, — дотоле неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — дотоле неизбежен антитезис. Идея Триединого Бога, как Существенной Любви, в отношении к идее твари раскрывается в обоюдоисключающих терминах *прощения* и *воздаяния,* спасения и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя, — аспектах, рассудочно столь же не терпящих друг друга, как и троичность с единством — во внутри-Божественной жизни. Единству Божию соответствует воздаяние, а троичности — прощение»[2]. Рассудочного ре-

[2] Там же. С. 209.

шения этой антиномии нет, синтез может лишь переживаться в таинствах, окончательно он может быть дан в переживании самих конечных судеб тварных существ.

Флоренский различает в личности «образ Божий» и «подобие Божие». «Подобие Божие» — это свободная воля человека, раскрывающаяся как система действий человека, как его эмпирический характер. Злая воля человека может направить свою свободу лишь на условное, ограниченное, субъективное, самость, которая способна сама себя определить вне Бога. Этим актом она входит в противоречие с «образом Божиим» в человеке, и необходим очистительный огонь не как наказание и возмездие, но как процесс раскрытия «образа Божия» в «подобии Божием»: «Но то, что для «самого» является мигом очищения... для его греховной самости будет огнем мучения»[1]. Когда «подобие Божие» — свободная воля человека — сопряжено с «образом Божиим» в человеке, то это и есть непреходящее блаженство. Именно в Церкви — Теле Христовом — находит человек путь такого сопряжения. В конечном итоге теодицея основана на «Столпе и утверждении Истины», т. е. на Церкви.

Антроподицея, начатая в «Столпе», развита Флоренским в его незавершенной книге «У водоразделов мысли». Антроподицея (оправдание человека) решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью. Антроподицея Флоренского связана с проблемами христианской антропологии, в основе которой лежит идея очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Спастись же человек не может только своими силами, но лишь с помощью Божией, путем искупительной и спасительной жертвы Иисуса Христа. Центральный вопрос антроподицеи — христологический: вопрос о воплощении Бога Слова и соединении человека со Христом в таинствах Церкви. Особенность антроподицеи Флоренского состоит в том, что он развивает ее, опираясь на конкретный православный культ, который и призван способствовать спасению души человеческой. Путь антроподицеи возможен не иначе как Силою Божиею и совершается: 1) в строении человека как образа Божия; 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, святым; 3) в деятельности, когда религиозно-культовая, литургическая деятельность определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и художество человека.

Понимание Флоренским Софии-Премудрости Божией коренилось в представлении о мире как органическом целом, имеющем основание в пронизанности мира Божиим Замыслом и Силой. Флоренский пытался осмыслить культовые памятники — софийные храмы и иконы, гимнографию — и связать их со Священным Писанием и Преданием. Свои взгляды он основывал, главным образом, на учении Афанасия Великого и на учении Церкви о том, что София есть Христос: «Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари — *Тело Господа Иисуса Христа,* т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом»[2]. Одновременно Флоренский рассматривает Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом. София есть церковь в ее небесном и земном аспектах, т. е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своей эмпирической стороной в Тело Христово, т. е. в Церковь. София также и Пресвятая Богородица, Дева Мария. В ней сочетаются софийные силы и человеческое смирение. София — и «идеальная личность человека», т. е. образ Божий в человеке, его Ангел-хранитель, «жилище на небесах» для человека[3]. София — и «пред-существующая, за-предельная реальность», «миротворческая мысль Божия», «нетленный момент тварного бытия», «идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее», «разум твари, смысл, истина или правда ее», Царство Божие — Горний Иерусалим. София — и «существенная красота всей твари». Лишь рассудочному сознанию, считал Флоренский, такие толкования Софии кажутся несовместимыми. Если же мы «об-

---

[1] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 1(I). С. 249.

[2] Там же. С. 350.

[3] См. там же. С. 329.

ратимся к соответствующим идеям, то этой несовместимости уже не будет»[1]. При этом Флоренскому было чуждо стремление переносить свои суждения о Софии из области богословского мнения в область церковной догматики.

5. Философия языка и культурно-исторические воззрения

Флоренский полагал, что между языком и реальностью существует не условно-субъективная, а сущностная связь. Имя вещи не есть нечто случайно данное субъектом, но в имени выявляется сущность вещи. Первый взгляд называется номинализмом, утверждающим, что имена вещей придуманы человеком, и в них не выражены свойства вещей. Флоренский считал, что у бытия две связанные стороны: одна обращена вовнутрь, сосредоточена и укоренена в своей глубине, «в своей неслиянности со всем, что не оно» — это сущность бытия; другая сторона внешняя, «направленная к другому бытию» — это энергия сущности[2]. Бытия, оставаясь неслиянными, могут быть подлинно объединены своими энергиями. Синергия (содеятельность) и есть взаимопрорастание энергий, нечто новое по отношению и к сущности, и к энергии. Познание и есть синергия познающего духа и познаваемого мира. Познание есть и субъект, и объект сразу, которые в акте познания и неслиянны, и нераздельны. Мистическое восприятие и именование связаны в акте познания: «Познаваемое метафизически входит в познающего, а познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облекает его собою. Первый акт есть мистическое восприятие, по существу своему мистическое, как бы его ни называли, второе же — наименование: в первом мы приемлем в себе познаваемое, а вторым — себя проявляем в мире, — трудовое отношение к познаваемому. Но ни тот, ни другой акт не могут быть уединены друг от друга...»[3]

Бытие выявляет себя вовне символически. Флоренский следующим образом определяет понятие символа: *«Бытие, которое больше самого себя,* — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, бо́льшее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся... символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»[4]. Проблема символа есть проблема соединения двух пластов бытия — высшего и низшего, горнего и дольнего. Но это соединение таково, что низшее пронизано энергиями высшего, в мире дольнем человек способен постичь символы мира горнего.

Имена и слова суть носители энергий бытия: они есть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они — символы бытия: «Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, — открывающаяся чрез лицо энергия человечества. Но *предметом* слова или его *содержанием* в точном значении нельзя признавать самую эту энергию: слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасает с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний»[5]. Слово — новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта. Слово есть мост между Я и не-Я. Так существо Божие выявляет себя в энергиях-действиях Божиих. В том числе существо Божие выявляет себя в Имени Божием. Поэтому и можно сказать, что Имя Божие есть Бог, хотя Бог и не есть Имя Его.

Философия языка была развита Флоренским с целью защиты имяславия, которое исходило из тезиса, что «Имя Божие есть Бог». Имяславие Флоренского оказало влияние на имяславческие работы А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова.

Флоренский считал, что существует глубокая связь имени собственного и его носителя: «Итак, именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное

[1] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 1(I). С. 385.
[2] См. там же. С. 285.
[3] Там же. С. 313—314.
[4] Там же. С. 287.
[5] Там же. С. 281.

строение»[1]. Поскольку язык выражает познавательное отношение к миру, он антиномичен: язык есть и устойчивая система, и живая деятельность духа. Язык все время воздвигает устойчивые постройки из символов и все время разрушает их. Это напряженное двуединство — условие бытия языка.

Для Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат Флоренский писал о себе в третьем лице: «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф[лоренского] — отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Ф[лоренский] развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся — типам культуры средневековой и культуры возрожденской»[2]. Признаками субъективистского типа возрожденской культуры являются: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность и поверхностность. Ренессансная культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых лет нового столетия можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. В чем-то это возврат к «новому средневековью». Флоренский дает признаки объективного типа средневековой культуры: целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм, направленность на деяние, реализм, синтетичность, аритмология, конкретность, самособранность. Свое собственное мировоззрение Флоренский считал соответствующим по складу стилю XIV—XV веков русского средневековья.

Основным законом «падшего мира» Флоренский считал закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания хаоса во всех областях мира, предоставленных самим себе. Хаосу противостоит Божественный Логос. Культура средневекового типа, коренящаяся в христианском культе, в религии Богочеловечества, сознательно борется с человекобожеской культурой возрожденского типа, несущего в своих глубинах богоборческое начало хаоса. Именно во времена Возрождения под именем гуманизма началось обоготворение человека, которое быстро перешло в богоборчество. Оторванность же от Бога ведет к деградации, разложению, хаотизации и человека, и мира. Способна противостоять хаосу, единить лишь Любовь Божия. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого следует культура, т. е. культ определяет культуру. Истинное предназначение культуры — борьба с хаосом и внутри и вне человека. Флоренский был против представления о культуре как о высшей и самодовлеющей ценности. Для определения подлинной шкалы ценностей необходимо выйти за пределы культуры к ценностям высшим по отношению к ней. Такой ценностью Флоренский полагал религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного.

Флоренский считал, что «вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и ... в миропонимании вообще»[3]. Это привело философа к разработке понятий прямой и обратной перспектив как конкретно-исторических типов художественного изображения, соответствующих «возрожденскому» и «средневековому» миропониманию. Он показал, что средства, какими художник символизирует пространственно-временны́е отношения изображаемого, связаны с основными типами миросозерцания. Евклидово пространство и линейная перспектива — лишь частный, наименее содержательный способ художественного творчества. Евклидовость характеризуется однородностью, изотропностью, непрерывностью, связностью, бесконечностью и безграничностью. Начиная с эпохи Возрождения, художники стали приспосабливать пространство картины к своей точке зрения, что соответствовало индивидуалистическим установкам возрожденского миросозерцания. Прямая перспектива, систему которой они при этом разработали, непригодна для символизации глубинной, прерывной, многосвязной, неоднородной, замкнутой и иерархической реальности. Задача художника — изоб-

[1] *Флоренский П. А.* Имена. М., 1993. С. 70.

[2] *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 38—39.

[3] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 2. С. 102.

разить такую организацию пространства-времени, которая объективно символизировала бы многослойную действительность, преодолевая чувственную видимость, натуралистическую кору случайного, и открывала бы устойчивое, неизменно общезначимое в действительности — духовную реальность[1]. Для этих целей годится обратная перспектива.

Обратная перспектива превалирует в древней русской иконописи. В своей книге «Иконостас» Флоренский рассматривает икону как символ духовной реальности. Как символ икона больше самой себя, больше себя как только живописного произведения. Она не только «окно в мир иной», но и сама свидетель этого мира: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»[2]. Заслугой Флоренского в исследовании иконы стало выявление духовного значения не только художественного образа иконы, но и символического значения ее вещественных составляющих: доски, левкаса, красок и др. Флоренский верил в возможность «райской цельности творчества» в любую эпоху и связывал ее с той духовной гармонией, что живет в глубине личности.

Глава III

Экзистенциально-персоналистическая философия Н. А. Бердяева

В творчестве Николая Александровича Бердяева (1874—1948) нашла яркое выражение характерная для русской философской мысли религиозно-антропологическая и историософская проблематика, связанная с поисками глубинных основ человеческого существования и смысла истории. Его взгляды находятся и в русле четко обозначившейся в западноевропейской философии устремленности к постижению внутреннего духовного опыта человека, которая особенно проявилась в таких философских направлениях, как персонализм, экзистенциализм и др. Бердяеву присуща не сухая и отстраненная, а глубоко личностная, отмеченная парадоксальностью манера философствования, что придает стилю его произведений большую эмоциональность и выразительность.

1. Жизненный путь и этапы творчества

Н. А. Бердяев родился в Киеве в дворянско-аристократической семье. Учился в кадетском корпусе. В 1894 г. поступил в университет Св. Владимира на естественный факультет, через год перевелся на юридический. В нем рано пробудился интерес к философским проблемам. В четырнадцать лет он читал труды Шопенгауэра, Канта и Гегеля. Бердяев считал, что особенности его философского миросозерцания теснейшим образом связаны с характером его душевной и духовной структуры, с его «натурой». Острое переживание одиночества, тоска по трансцендентному как миру иному, неприятие несправедливости и ущемления свободы личности порождали в нем постоянные борения духа, бунтарство, конфликт с окружающей средой.

Неудивительно, что уже в ранней юности Бердяев порвал с традиционным патриархально-аристократическим миром, начал посещать марксистские студенческие кружки, а затем активно общался с революционно настроенной интеллигенцией, принимал участие в социал-демократическом движении. В 1898 г. он был арестован вместе со всем составом киевского комитета «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» и исключен из университета. В «марксистский период» (1894—1900 гг.) он написал свою первую книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (вышла в 1901 г.), снабженную предисловием П. Б. Струве. В нем Бердяев пытался сочетать идеи марксизма, понимаемого в «критическом» плане, с философией Канта и отчасти Фихте. Позже он отмечал, что источник его революционности всегда заключался в изначальной невозможности принять миропорядок, подчиниться чему-либо на свете. «Отсюда уже видно, —

[1] См.: *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 70—71.

[2] *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 446.

писал он, — что это революционность скорее индивидуальная, чем социальная, это есть восстание личности, а не народной массы»[1].

Еще до встречи с марксистами у него определились симпатии к социализму, но обоснование ему он давал этическое. В марксизме его «более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив»[2]. Особенная чувствительность к марксизму осталась у Бердяева на всю жизнь: «Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас»[3].

В 1901 г. Бердяев был отправлен на три года в административную ссылку в Вологду. Накануне ссылки у него начался духовный кризис. Сочинения Достоевского, Толстого, Ибсена, Ницше, общение с Л. Шестовым и другими немарксистскими философами открыли для него новые миры, вызвали внутренний переворот. Уже в вышеназванной книге обозначился крен в сторону идеализма. А появление статей «Борьба за идеализм» и «Этическая проблема в свете философского идеализма» (последняя была напечатана в сборнике «Проблемы идеализма», 1902) означало решительный поворот Бердяева от «критического марксизма» к «новому русскому идеализму», и он стал одним из главных выразителей этого течения.

Переехав в 1904 г. в Петербург, Бердяев вошел в редакцию журнала «Новый путь», а в 1905 г. вместе с С. Н. Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». В эти годы произошла встреча «идеалистов», пришедших из «легального марксизма», с представителями культурно-духовного движения, получившего название «новое религиозное сознание» (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Вяч. Иванов, А. Белый, Л. Шестов и др.). На религиозно-философских собраниях деятелей русской культуры и представителей православной церковной иерархии напряженно обсуждались вопросы обновления христианства, культуры, внутренней жизни личности, соотношения «духа» и «плоти» и т. д.

В 1908 г. Бердяев переехал в Москву и активно включился в работу Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Обозначившийся у него еще ранее интерес к православному учению получил развитие во время встреч с наиболее видными его представителями.

Будучи одним из активных участников и теоретиков движения «нового религиозного сознания», Бердяев по многим принципиальным мировоззренческим вопросам не был согласен с другими представителями движения, никогда целиком не сливался с ним. Он считал себя «верующим вольнодумцем».

В 1909 г. Бердяев выступил соавтором книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции», вызвавшей широкий резонанс в России (здесь была опубликована его статья «Философская истина и интеллигентская правда»). В атмосфере надвигающихся мировых социальных катаклизмов вышли в свет его работы «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Последнюю он считал первым выражением самостоятельности своей философии, ее основных идей.

Октябрьскую революцию Бердяев воспринял как национальную катастрофу, считая при этом, что ответственность за нее несут не только большевики, но также и «реакционные силы старого режима». В первые послереволюционные годы он принял участие в издании «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (1918, статья «Духи русской революции»), создал Вольную академию духовной культуры (1919—1922). В 1920 г. стал профессором Московского университета, свободно критиковал марксизм («В то время, — замечает Бердяев, — это было еще возможно»). Но вскоре эти «вольности» закончились. Он дважды арестовывался и в 1922 г. был выслан из советской России вместе с большой группой писателей и ученых.

Во время пребывания в Берлине Бердяев основал Религиозно-философскую академию. Познакомился с рядом немецких мыслителей, прежде всего с родоначальником современной философской антропологии М. Шелером. В этот период у Бердяева усилился интерес к проблемам философии истории. Книга «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924) принесла ему евро-

---

[1] *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 111.
[2] Там же. С. 118.
[3] Там же.

пейскую известность. В 1924 г. Бердяев переехал в Кламар (пригород Парижа), где прожил до конца своих дней. Здесь он основал и редактировал религиозно-философский журнал «Путь» (1925—1940), участвовал в работе издательства «ИМКА-Пресс». Активно общался и дискутировал с известными французскими философами Ж. Маритеном, Г. Марселем и др.

В эмиграции были написаны наиболее важные для понимания его собственно философских взглядов труды: «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927—1928), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и др.

В зарубежный период Бердяев оставался одним из видных теоретиков русской идеи. Подвергая резкой критике «большевизацию» России, подавление в ней свободы и т. д., он в то же время стоял на патриотических позициях, верил в лучшее будущее своей родины. Особенно это проявилось в годы второй мировой войны и после победы над гитлеровской Германией. Уже на склоне лет Бердяев отмечал, что он, с одной стороны, критически относился ко многому, происходившему в советской России, а с другой — всегда считал, что «нужно пережить судьбу русского народа как свою собственную судьбу», чувствовал потребность «защищать... родину перед миром, враждебным ей»[1]. Это не нравилось многим из «непримиримых» эмигрантов. Отношения Бердяева с русской эмиграцией складывались трудно и противоречиво. Осознавая себя представителем «левого» крыла эмиграции, он конфликтовал с деятелями «правого» крыла, отвергал их призывы «вернуться к старому». В какой-то мере он сочувствовал евразийцам, которые примирились с тем, что в России произошел социальный переворот, и хотели строить новую Россию на новой социальной почве. Но многое в евразийстве, особенно его «этатический утопизм», было для Бердяева неприемлемо. Поэтому, хотя евразийцы и видели в нем своего идеолога, он себя таковым не считал.

Несмотря на активную общественно-культурную деятельность и обширные связи, он чувствовал себя одиноким, как и всегда. И все же всем своим творчеством и общественной деятельностью в период эмиграции Бердяев внес важный вклад в распространение русской культуры на Западе, в расширение связей между русской и западноевропейской философской мыслью.

2. Идеи «неохристианства»

К религиозной вере Бердяев пришел не в результате соответствующего воспитания, которого в детстве был лишен, а путем внутреннего опыта, переживания кризиса европейского гуманизма и культуры, напряженного искания смысла жизни. Этот переворот в мировоззрении нашел выражение уже в работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907). В дальнейшем религиозно-философские идеи Бердяева получили развитие во многих других его произведениях, особенно в работе «Смысл творчества» (1916). Наряду с деятелями «русского религиозно-философского ренессанса» начала XX в. он активно включился в поиск «нового религиозного сознания». Наиболее близка ему была идея Богочеловечества, которую он считал основной идеей русской религиозной мысли (В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и др.). В то же время взгляды Бердяева отличались от преобладающего течения. По его словам, он был не столько теологом, сколько (подобно Достоевскому) антропологом, ибо исходной для него была идея личности как «воплощенного божественного духа», а не проблема соотношения «духа» и «плоти», религиозного освящения плоти мира (культуры, общественности, половой любви и всякой чувственности), как это было у других «неохристиан».

Коренную причину современной потери смысла жизни, считал Бердяев, следует искать в дуализме традиционного религиозного сознания, в разрыве между религией и земными проблемами человечества. Отношение христианства к человеку, отмечает Бердяев, всегда было двойственным. С одной стороны,

[1] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 340, 348.

оно как бы унижает человека, считая его существом греховным и падшим, призванным к смирению и послушанию. С другой же стороны, оно необычайно возвышает человека, представляя его как образ и подобие Божье, признавая в нем духовную свободу, независимую от царства Кесаря. Бердяев был убежден, что только эта вторая сторона христианства может служить основой для переоценки ценностей и построения «неохристианского» учения о личности и Боге. Он считал, что Бог никогда не создавал так называемого «мирового порядка», «гармонии» мирового целого, превращающего личность в средство. Бог творит лишь конкретные существа людей в качестве духовно-творческих личностей. Он существует не как некая особая, находящаяся над человеком реальность, а как экзистенциально-духовная встреча с ним. Бог хочет не такого человека, который должен его прославлять, а человека как личность, которая откликается на его призыв к свободе и творчеству и с которой возможно общение в любви.

Божественное обнаруживается не в универсально-общем «миропорядке», а в индивидуальном, в восстании страдающей личности против этого порядка. Бердяев возражал тем теологам, которые утверждали, что только Иисус Христос был Богочеловеком, а не человек как тварное существо. Между тем свойственные человеческой личности свобода и способность к творчеству свидетельствуют именно о проявлении богочеловечности. Конечно, не в том же самом смысле, что и Христос, единственный в своем роде. Но в человеке, являющемся как бы пересечением двух миров, есть божественный элемент. Божественное трансцендентно (потусторонне) человеку и в то же время оно таинственно соединено с человеческим, выступая в богочеловеческом образе.

Бердяев исходил из того, что «историческое христианство» находится в кризисе. Надежды на религиозное возрождение он связывал с «новым откровением», с созданием откровения человека о человеке, что будет означать как бы завершение замысла Бога и наступление новой эпохи в мировой истории богочеловечества, т. е. сверхприродного человечества. «Новая культура» и «новая общественность» будут утверждены не на старых антиличностных принципах государственности, самодовлеющей организации общественного порядка и системы управления, а на новых мистически-свободных основах — соединения личностей в соборности. По мнению Бердяева, эта задача вполне реальна, так как мистическое начало, присущее каждому человеку, становясь «прозревающим», приводит к подчинению природного божественному, соединению личного разума с мировым, в результате чего управление миром становится богочеловеческим.

Попытки Бердяева придать христианству персоналистический (духовно-личностный) характер не встретили понимания со стороны официальной церковности и русских ортодоксально-религиозных мыслителей. В. В. Зеньковский (вслед за Л. Шестовым и др.) отмечал, что Бердяев в своих построениях возвышал человека, но не считал нужным принять во внимание традиции церкви и двигался к ослаблению реальности Бога[1]. Иными словами, эти попытки расценивались как бунт против традиционного богословия. Сам Бердяев неоднократно заявлял, что он принадлежит к верующим философам, но вера его «особенная» — не догматическая, а профетическая, т. е. пророческая, обращенная к будущему.

3. Экзистенциальный метод познания и философствования

Философские воззрения Бердяева теснейшим образом связаны с особенностями того направления в европейской философской мысли, которое получило широкое развитие во второй половине XIX в. Представители этого направления, отвергая господствовавшие в истории «классической» философии принципы рационализма (характерные прежде всего для философии Гегеля), обратились в своем творчестве к интуитивным, эмоционально-волевым и т. п. способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования. Особая роль среди них принадлежит С. Кьеркегору, оказавшему сильное влияние на всех видных

[1] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 75.

провозвестников нового, неклассического типа философствования. Эту линию развития философской мысли называют экзистенциальной. К ней относят такие течения, как философия жизни (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон), экзистенциализм (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель), философская антропология (М. Шелер) и др. Именно в этом ряду формировались философские взгляды Бердяева, опиравшегося также на достижения русских писателей и философов XIX — начала XX в. Из писателей большое влияние на него оказали М. Ф. Достоевский и Л. Н. Толстой, из философов — А. С. Хомяков, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, В. В. Розанов и др. Что касается его социальных взглядов, то важную роль в их формировании сыграли К. Маркс, Т. Карлейль, Г. Ибсен и Л. Блуа.

Философские взгляды Бердяева не образуют собой какой-либо законченной системы с разработанным понятийным аппаратом. К этому он и не стремился, так как никогда не был философом академического типа и не ставил перед собой задачу создать некую систему строго логических обоснований и доказательств. Особенность его способа философствования в том, что оно сопряжено с внутренним опытом, пропущено через личные чувства и переживания, нередко выражено в афористичной форме.

Предмет и задачи философии Бердяев однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология (а не, скажем, онтология).

Большое влияние на формирование философских взглядов Бердяева оказала теория познания Канта. Он был «потрясен» кантовским различением мира явлений и мира вещей в себе, порядка природы и порядка свободы. Показав, что объект порождается субъектом, Кант раскрыл возможность построения метафизики, исходя из субъекта, обоснования философии свободы, т. е. экзистенциальной метафизики. Однако Бердяев считает, что, хотя он многим обязан немецкой идеалистической философии, все же никогда не был ей школьно привержен и стремился ее преодолеть, учитывая, что развитие немецкого идеализма после Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля шло в направлении устранения «вещи в себе», утери свободы в необходимости торжествующего мирового разума (Логоса). При таком подходе бытие разлагается, заменяется противостоящими друг другу субъектом и объектом; познает не живой человек, а некий абстрактный гносеологический субъект, находящийся вне бытия и познающий не бытие, как таковое, а мысленно создаваемый («полагаемый») специально для познания объект. В результате подлинное бытие исчезает и из субъекта и из объекта, а человек превращается в функцию, орудие «мирового духа» (как, например, у Гегеля).

Из этого вытекает, что экзистенциальная философия призвана быть познанием смысла бытия через субъект, а не через объект. Смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере — в духовном мире. Дух — это свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке, по Бердяеву, изначально носит не только собственно человеческий, но и богочеловеческий характер, поскольку ее корни заключены в высшем духовном существе — Боге.

Хотя понимание Бердяевым задач философии во многом идет в русле идей основоположников философии экзистенциализма, но имеются и существенные отличия. Так, признавая М. Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов, Бердяев вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию, по сути дела таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Хайдеггер, по существу, развивает не философию «экзистенции» (подлинного, глубинного бытия человека), а лишь философию наличного человеческого существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «бо-

гооставленности». В противовес этому пессимизму он видит свою задачу в том, чтобы развивать экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в самой глубине бытия человека. При этом используется метод творческой интуиции, интуитивного раскрытия универсального в индивидуальном, личностного характера духовно-религиозного опыта.

Другое отличие философии Бердяева от традиционного («классического») экзистенциализма заключается в том, что в ней не употребляются свойственные экзистенциализму понятия «экзистенция», «бытие-в-мире» и другие «экзистенциалы». Важнейшей категорией его философствования является личность. Теоретики же экзистенциализма, напротив, употребляют это понятие крайне редко, поскольку считают, что оно традиционно обременено социальными, предметно-заземленными характеристиками, «заслоняющими» подлинную, непредметную экзистенцию человека и вследствие этого мешающими познанию его собственного достоинства, его сокровенной сути.

Из вышесказанного следует, что Бердяева скорее стоило бы назвать экзистенциально мыслящим философом, а не просто последователем философии экзистенциализма как сложившегося течения со свойственной ему терминологией. «Моя окончательная философия, — писал он, — есть философия личная, связанная с моим личным опытом. Тут субъект философского познания экзистенциален[1]». Понятия «экзистенциальный тип мышления» и «экзистенциализм» — не одно и то же. Первое носит более широкий характер и обозначает метод философствования, свойственный не только теоретикам экзистенциализма, но и философии жизни, творчеству Достоевского и других «экзистенциальных» писателей. И не случайно сам Бердяев в разных местах определяет свои взгляды не только как философию «экзистенциального типа», но и как персонализм, философию духа и эсхатологическую метафизику.

Окружающий человека объективный мир представляется Бердяеву не настоящим. За конечным скрыто бесконечное, дающее знаки о себе, о целых мирах, о нашей судьбе. Поэтому целью экзистенциального познания, считает он, должно быть не отражение объективированной действительности, а нахождение ее смысла. Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. Вследствие изначальной пораженности человека первородным грехом («падшести») происходит его подчинение условиям пространства, времени, причинности, выбрасывание человека вовне, иными словами, — *объективация*. Это понятие — одно из важнейших в философии Бердяева. Оно образует как бы антипод другим основополагающим понятиям — свободному духу и творчеству. Объективация есть результат не только мысли, но и известного состояния субъекта, при котором происходит его отчуждение. Объективация умственных образований начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности. Бердяев устанавливает следующие основные признаки объективации: 1) отчуждение объекта (мира явлений) от субъекта бытия (личности), 2) поглощение неповторимо-индивидуального безличным, всеобщим, 3) господство необходимости и подавление свободы, 4) приспособление к миру явлений, среднему человеку, социализация человека и др.[2]

Понимание Бердяевым объективации в какой-то мере родственно понятию опредмечивания в немецкой философии XIX в. и теории отчуждения в экзистенциализме. Однако он считает, что критика Хайдеггером тенденции к усреднению и нивелированию индивида в условиях господства обыденности и массовизации культуры («Man») все еще остается во власти объективации, так как не указывает возможности ее преодоления путем мистического прорыва духа к тайнам космической жизни.

В качестве форм объективированного мира Бердяев подвергает анализу дегуманизирующее воздействие на духовность человека различных экономических систем, техники, государства, церковных организаций и т. д. Процессу объективации, приводящей к отчужде-

[1] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 299.

[2] См.: *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 195.

нию и разобщению, он противопоставляет возможность духовного восстания, общения в любви, творчества, преодоления эгоцентризма, признания каждой личности высшей ценностью. Понятие духа он не отождествлял ни с душой, ни с психическим. Что касается сознания, то оно не есть лишь психологическое понятие, так как в нем содержится конструирующий его духовный элемент. Сознание связано с духом. Только поэтому возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании.

4. Философская антропология и «парадоксальная этика»

В центре мировоззрения Бердяева стоит проблема человека. Он определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам — природному и сверхприродному. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Понятие личности он отличает от понятия индивида. Индивид — категория натуралистическая, это — часть рода, общества, космоса, то есть в этой ипостаси он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые предоставляют лишь материю для образования активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума. Напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т. д., но не в этом ее суть. Иными словами, личность — это микрокосм, универсум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности — в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты.

Согласно Бердяеву, есть два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности. Первый — раствориться в мире социальной обыденности, приспособиться к нему. Это приводит к конформизму, отчуждению и эгоцентризму. Другой путь — выход из субъективности через трансцендирование, которое означает духовное озарение, переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Нередко личность человека раздваивается. Бердяев приводит примеры из сочинений Толстого, Достоевского и других писателей, обращавших внимание на двойную жизнь человека: внешнюю, условную, исполненную лжи, неподлинную жизнь, приспособленную к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек предстает перед глубинными первореальностями. «Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне»[1]. В духе известного высказывания Достоевского о нравственной цене слезинки ребенка Бердяев восклицает: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

Центральное место в познании духа Бердяев отводит этике. Он считает, что в истории человечества сложились два основных типа этики: этика закона (в дохристианской и социально-обыденной формах) и этика искупления (христианская мораль). Этика закона организует жизнь человеческих масс, демонстрирует господство общества над конкретной личностью, над внутренней индивидуальной жизнью человека. Парадокс в том, что закон имеет и положительное значение, так как он не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее. Этика Канта, по Бердяеву, есть законническая этика, потому что она интересуется общеобязательным нравственным законом, одинаковой у всех «природой» человека

---

[1] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 15.

и оставляет в тени живую конкретную личность с ее нравственным опытом и духовной борьбой. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается тем, что человек все же оказывается средством осуществления безличного, общеобязательного закона. Нормативная этика, считает Бердяев, «всегда тиранична».

Этике закона Бердяев противопоставляет этику творчества, которую называет теоандрической (богочеловеческой). Новое в этике творчества заключается в том, что она утверждает приоритетную ценность индивидуального и единичного. По пути этого утверждения шли Кьеркегор, Ницше, Ибсен, Достоевский, Шелер и другие экзистенциальные мыслители. Этика творчества есть этика энергетическая, ибо в основе жизни лежит энергия, а не закон. Борьба со злом должна происходить не столько пресечением его, сколько творческим осуществлением добра и преображением злого в доброе.

Человек, будучи свободным, постоянно вынужден делать тот или иной выбор, лично решая при этом вопрос, что лучше и что хуже. Выбор же зачастую связан с проявлением жестокости, необходимостью преодолевать в себе сострадание, причинять страдание, чтобы избежать большего страдания. Разрешение нравственных конфликтов порождает трагизм жизни, который ставит нас перед проблематичностью добра. Парадокс: борьба со злом нередко порождает новое зло — нетерпимость, фанатизм, жадность, зависть, жестокость, злобные чувства, которые обладают способностью возрождаться под видом добра. Зло также может оказываться новой, еще не осознанной формой добра. И добро, и зло могут принимать противоположные формы.

Но, с другой стороны, когда люди «к добру и злу постыдно равнодушны» и отказываются от нравственной борьбы, наступает деморализация и разложение. Лишь евангельская мораль прорывает порочный круг в борьбе добра и зла, провозглашая любовь к врагам, неосуждение ближних и грешников. «С точки зрения христианской веры существуют лишь два начала, которые могут победить зло в его корне, это — начало свободы и начало благодати... Принуждение же и насилие может ограничивать проявление зла, но не может бороться с ним», — писал Бердяев в своей полемической статье по поводу известной книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою»[1]. Вместе с тем он считал, что христианская этика нуждается в восполнении. Любовь в ней становится риторической, условной («стеклянной», по терминологии В. В. Розанова), а не сердечной и душевной. В христианской этике нет проблем космической этики, любви к животным, растениям, земле, звездам. Даже любовь к ближнему понимается в ней лишь как путь самоспасения, как аскетическое упражнение в добродетели. Между тем нравственной целью должны быть, по мнению Бердяева, не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды, бескорыстная любовь к божественному в жизни. Тайна жизни скрыта в любви — жертвующей, дающей, творческой. Последняя есть творчество «новой жизни», понимание которой связано с эсхатологическими проблемами смерти и бессмертия.

Бердяев считал, что дерзновенную идею Н. Ф. Федорова о воскрешении всех умерших надо продолжить и углубить: не только все умершие должны быть спасены от смерти и воскрешены, но все должны быть спасены и освобождены от ада, выведены из ада. Не создавай ада, вталкивая в него «злых», — ни на этом, ни на том свете, освободись от инстинкта мести. Царство Божье все равно лежит по ту сторону нашего понимания «добра» и «зла». Зло и злые появились потому, что добро и добрые были плохи, что в них было мало добра. По мнению Бердяева, в словах Гоголя «Грустно от того, что не видишь добра в добре» поставлена самая глубокая проблема этики. Религиозная этика, основанная на идее личного спасения души, есть минималистская этика. Она призывает человека благополучно устроиться при неблагополучии других людей и мира. Однако райское блаженство невозможно для одних добрых, потребовавших для себя привилегированного положения.

Бердяев призывал создавать новую, эсхатологическую этику: учение о добре превратить в профетическое учение о сверхдобре.

---

[1] *Бердяев Н. А.* Кошмар злого добра // Путь, 1926, № 4, июнь—июль [М., 1992, С. 467].

Ницше, перенесший наше посюстороннее понимание зла по ту сторону добра и зла, не смог прорваться туда. Бердяев считал важным преодолеть исторически сложившееся понимание Апокалипсиса как ожидание конца света и Страшного суда. Ибо возможно понимание Апокалипсиса как призыв к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу. Конец будет тем или иным в зависимости от действий человека[1].

5. Философия свободы и творчества

Стержневая тема всего творчества Бердяева — тема свободы. Он исходит из того, что свобода не обусловлена ни природной, ни социальной необходимостью. Более того, она противостоит им, поскольку является первичной по отношению ко всякому бытию. Источник свободы находится не в душе и тем более не в теле человека, подчиненном природным закономерностям, а в духе. Человек самоопределяется изнутри — в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями.

Таким образом, свобода, по Бердяеву, — это внутренняя, творческая, сокровенно-таинственная энергия духа. Возникает вопрос: откуда же она берется, чем порождается? Бердяев отвечает: свобода — безосновна, коренится в «ничто». Она напоминает бездонный глубокий колодезь. Эта иррациональная бездна лежит глубже самого бытия. Понятие «безосновной бездны» (Ungrund), существующей до времени и бытия, Бердяев воспринял у немецкого философа-мистика XVII в. Я. Бёме, которого считал гениальным провидцем. Он неоднократно ссылался на него в своих работах. Добытийная «бездна» истолковывается им как потенция — она не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Она возгорается, как огонь во тьме, и жаждет света. В отличие от Бёме, исходившего из того, что свобода в Боге, Бердяев считает, что она вне Бога.

В противовес традиционной теологии Бердяев утверждает, что Бог не является творцом свободы. Учение о миротворении и грехопадении исходит из того, что человек, получив свободу от Бога, злоупотребил ею. Этим объясняется происхождение зла в мире. Однако это утверждение, полагал Бердяев, остается на поверхности и не может претендовать на объяснение. Ведь, согласно ему, свободу человек имеет не от себя, а от Бога, она в конечном итоге обусловлена им. Следовательно, с Творца не снимается ответственность за зло и страдания в мире. Он, как всеведущий, предвидел роковые последствия свободы, которую он сам же и вдохнул в человека. Признать миф о грехопадении — значит признать бессилие Творца предотвратить зло. В этом, по словам Бердяева, кроется один из источников атеизма.

В действительности свобода — первичнее Бога, свобода не создана им, она коренится в том ничто, из которого Бог сотворил мир и человека. Именно в глубине этой свободы кроется возможность как зла, так и добра. Бог всесилен над сотворенным миром, но он не всесилен над несотворенной свободой. При таком подходе, по мысли Бердяева, снимается ответственность с Бога за свободу, порождающую возможность зла. Человек не имеет права перекладывать на Бога свою ответственность за творимое на земле зло.

Свобода, подчеркивает Бердяев, величайшая ценность, но вместе с тем — нелегкое бремя, своего рода крест, так как принятие решений неизбежно связано с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, толпе, с тем чтобы бремя личной ответственности переложить на других. «Человек, — писал Бердяев, — легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи»[2]. Самым ценным во всей своей жизни он считал борьбу за свободу.

---

[1] См.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 354—357.

[2] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 93.

С проблемой свободы Бердяев связывал решение проблемы возникновения нового в процессе творчества. Всякое действительно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. посредством проявления свободы духа. Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы. Иными словами, оно означает прирост, прибавление, создание того, чего еще не было в мире. Творчество предполагает небытие, подобно тому как у Гегеля становление предполагает небытие. Из бытия же (которое вторично по отношению к свободе и подвержено объективации) возможно только истечение и перераспределение элементов данного мира.

В творческом акте человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями: объективации и трансцендирования. На путях объективации творчество приспособляется к условиям этого мира. На путях же экзистенциального трансцендирования оно прорывается к концу этого мира, к его преображению, т. е. в действительность потенциальную, более глубокую.

Оценивая взгляды Бердяева на проблему творчества, В. В. Зеньковский и некоторые другие историки русской философии отмечали их противоречивость. Ибо творчество, с одной стороны, неизбежно ведет к объективации, а с другой — оно же призвано ее разрушить. Тем самым творчество как бы лишается всякого смысла и сводится лишь к «мессианской страсти». Однако Бердяев, видимо, и сам осознавал эту «нестыковку», поэтому оговаривается, что было бы ошибкой делать вывод, что творчество объективированное, продукты творчества в этом мире лишены значения и смысла. Без них человек не смог бы поддерживать и улучшать условия своего существования в этом мире. Он призван производить работу над материей, подчинять ее духу. Но, подчеркивает Бердяев, нужно понимать границы этого пути и не абсолютизировать его. Следует иметь в виду, что наступит эпоха, новый исторический эон, когда эсхатологический (конечный) смысл творчества будет полностью выявлен. Проблема творчества, таким образом, упирается в проблему смысла истории.

6. Историософия и русская идея

В анализе исторических и социокультурных процессов Бердяев отрицает все формы их линейной интерпретации, линейные теории прогресса. История — не прогресс по восходящей линии и не регресс, а трагическая борьба противоположностей, добра и зла.

Каждая культура, по Бердяеву, переживает периоды рождения, расцвета и исчезновения. Но исчезают лишь временные, преходящие ценности, а непреходящие продолжают жить до тех пор, пока существует человеческая история. Римское законодательство, греческие искусство и философия и т. п. живут по сей день.

Анализируя исторические судьбы «западной культуры» как целостного феномена, Бердяев (независимо от О. Шпенглера) пришел к выводу, что она прошла две стадии: варварскую средневеково-христианскую (завершившуюся в XIII в. Ренессансом) и гуманистически-секуляристскую стадию (завершившуюся в XIX в.). XX век — переходный период от гуманистической фазы к «новому средневековью».

Период секулярного гуманизма — это нехристианская, а подчас и антихристианская фаза западной культуры. Гуманистическая культура хотя и возвысилась до идеи человека как творца, преисполненного радости и уверенности в своих силах, вместе с тем в конце концов привела его к деморализации, так как человек все более полагался на самого себя и все дальше уходил от христианского, божественного понимания природы личности, свойственного периоду средневековья. Вторжение машин и технологии в жизнь человека нанесло гуманизму смертельный удар. Гуманистически ориентированная культура исчерпала свою творческую энергию. Теперь она превращается в простое средство «практической организации жизни», «наслаждения жизнью» и т. п. Творческий дух культуры исчезает, на смену ей приходит утилитарная цивилизация, лишенная высших взлетов художественного творчества. Духовный гений оскудевает. Такова «диалектика истории». Буржуазная цивилизация представляет собой за-

тянувшийся переход от старого средневековья к «новому средневековью», новому варварству, усилению напряженности, драматизма и трагизма истории, когда, несмотря на все достижения, лучи христианского света зачастую не могут пробиться к людям. Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бестиализации (озверению) человека. Но Бердяев не исключал того, что переходная культура Запада изберет другой путь — религиозно-христианского преобразования жизни, утверждения непреходящих ценностей и реализации подлинного существования в творческой жизни.

В качестве философского обоснования такого «преобразования» Бердяев разработал эсхатологическую метафизику — своеобразное учение о конце мира и истории. Он убежден в том, что историю следует видеть в эсхатологической перспективе. Но, в противоположность пассивной и «мстительно-садистской» эсхатологии христианского Апокалипсиса, предрекающего «жестокую расправу над злыми и неверными», Бердяев исповедует активно-творческий эсхатологизм.

Решение этой задачи связано с анализом проблемы времени. Бердяев различает время космическое, историческое и экзистенциальное. Последнее не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, от творческих подъемов. История совершается в своем историческом времени, но она не может в нем остаться. Она выходит или во время космическое (и тогда человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого), или во время экзистенциальное, означающее выход из мира объективации в духовный план. Экзистенциальное время свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени, в нем нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. (Экзистенциальное восприятие времени нашло отражение и в опыте человека, когда говорят, что «счастливые часов не наблюдают».) История должна кончиться, потому что в ее пределах проблема личности неразрешима. История имеет смысл только потому, что она кончится. Ее смысл не может быть заключен внутри нее, он лежит за пределами истории. Бесконечная история была бы бессмысленна, и если бы в ней обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, ибо означал бы превращение каждого живущего поколения в средство для будущих поколений. Смысл конца мира и истории означает конец объективного бытия, преодоление объективации. Нельзя мыслить конец мира в историческом времени по сю сторону истории. И вместе с тем нельзя его мыслить совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Конец мира — не опыт плавного развития, а опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. «Иной» мир есть наше вхождение в иной модус существования. Конец мира — не фатум, тяготеющий над грешным миром и человеком, а свобода, преображение, в котором человек призван активно участвовать. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь в этом процессе. Бог нуждается в ответном действии человека, который не только грешник, но и творец. Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, но и перспектива каждого мгновения жизни. На протяжении всей жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир как царство духа. Поэтому конец, по Бердяеву, следует понимать как преображение, переход человечества к новому измерению своего существования, к новому эону — эпохе духа, где центральное значение получит любовь — творческая и преображающая. Мучительные противоречия жизни и страдания, которые под конец усилятся, перейдут в радость и любовь в результате развития активности и творчества человека.

По признанию Бердяева, в основе его размышлений лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Они отражают восстание личности против давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка. Поэтому он выступал не только против коммунизма и фашизма, но и против либерализма, связанного с капиталистическим строем. Бердяев осуждал любые формы социальной лжи, тоталитаризма, насилия как «справа», так и «слева». Человеческой массой, говорил он, управляли и продолжают управлять посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду, через кровавое насилие. В поли-

тике огромную роль играет ложь и мало места занимает правда.

Однако, в отличие от западных теоретиков экзистенциализма, Бердяев подчеркивал, что не стоит на позициях асоциальности. Наоборот, считал он, нужно признать, что человек есть социальное, коммуникативное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Прорыв духовности в обыденную социальную жизнь возможен. Но лучшее, более справедливое и человечное общество может быть создано лишь из духовного в человеке, а не из объективации. Наиболее духовно значительное в человеке вырастает не из социальной среды, ввергающей его в атмосферу «полезной лжи» и конформизма, а изнутри человека, призванного постоянно совершать творческие акты в отношении самого себя, т. е. формировать себя как личность. Подвергая резкой критике традиционное учение о социализме и его реальное воплощение в жизни, Бердяев все же объявлял себя сторонником «социализма персоналистического», который основывается на примате личности над обществом и тем самым радикально отличается от социализма, основанного на примате общества над личностью.

В историософских построениях Бердяева особое место занимают мысли о роли и месте России в истории, ее судьбах и предназначении в мировом историческом процессе, т. е. весь тот круг вопросов, который связывается с понятием русской идеи. В истолковании названной тематики он наряду с другими деятелями русского культурного ренессанса начала XX в. выступил продолжателем религиозно-философского анализа русской идеи В. С. Соловьевым. Он начал заниматься этой темой еще в годы первой мировой войны, которая остро поставила вопрос о русском национальном самосознании (очерк «Душа России», 1915). Затем суждения Бердяева нашли отражение в трудах «Судьба России» (1918), «Русская идея» (1946) и др. Истоки, смысл, коллизии и перспективы русской идеи прослеживаются им на богатом историко-литературном и историко-философском материале, начиная со времен средневековья (религиозное учение «Москва — Третий Рим»), через славянофилов, Достоевского, Толстого, Соловьева до религиозно-философских и нерелигиозных (в том числе марксистских) течений XX в.

Уникальность и самобытность русской идеи заключается, по Бердяеву, прежде всего в религиозном мессианизме как стержневой идее социокультурной жизни общества. Но мессианское сознание не должно быть истолковано как националистическое сознание. Подойти к разгадке тайны «души России» можно, если признать антиномичность (противоречивость) русского национального самосознания. Русская душа представляет собой сочетание тезисов и антитезисов: «С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству»[1]. Бердяев анализирует многочисленные факторы, повлиявшие на формирование особенностей национального характера русского народа. Здесь и влияние географического фактора (огромные пространства степей и лесов), преобладание в русской душе женственного начала (пассивности) над мужественным, преклонение перед святостью как высшим состоянием жизни и др. Противоречивость русской души, возможно, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия — огромный Востоко-Запад, призванный соединять два мира. Свойственная русскому религиозному сознанию эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению — в отличие от западного христианства, где она по преимуществу обретает форму индивидуального спасения. Поэтому существо русской самобытности заключается в «коммюнотарности» (общинности), представляющей собой некую метафизическую разновидность коллективизма. Русские люди более коммюнотарны, чем западные. Они ищут не столько организованного общества, сколько общности, общения. Русская идея, делает вывод Бердяев, есть идея коммюнотарности и братства людей и народов. Он подвергал принципиальной критике различные

[1] *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 269.

формы русофобии, равно как и другие проявления национализма. Трактовка Бердяевым русской идеи полна живейшего интереса, содержит богатство идей, не потерявших своего культурно-воспитательного значения и в наши дни.

Творчество Бердяева и сегодня вызывает большой интерес своими поисками смысла жизни и назначения человека, неустанным обоснованием ценностей свободного духа. Несмотря на некоторый налет утопизма, романтизма, не всегда оправданный радикализм, оно подкупает своей искренностью и внутренней взволнованностью. Бердяев глубже многих других заглянул в русскую душу. Он всегда оставался патриотом России и верил в ее национальное возрождение.

Глава IV

Экзистенциальный иррационализм и нигилизм Л. Шестова

Философские воззрения Л. Шестова, в силу их сугубой иррациональности и парадоксальности, трудно подвести под какое-то общее определение. Мастер афористического философствования, «ниспровергатель» авторитетов мировой философской мысли, сторонник философии «абсурда» и «трагедии», «апофеоза беспочвенности» и декаданса, «из которого нет и не должно быть выхода», он занимает совершенно особое место в русской религиозной философии XX в.

1. Вехи жизни и особенности творчества

Лев Шестов (Лев Исаакович Шварцман) (1866—1938) родился в Киеве в семье фабриканта. Учился сначала на математическом отделении, затем на юридическом факультете Московского университета. Закончил образование в Киеве в 1889 г.

Первое крупное исследование Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898) не привлекло к себе особого внимания. В 1900 г. выходит в свет его работа «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. Философия и проповедь», а в 1903 г. — книга «Достоевский и Нитше. Философия трагедии». По этим сочинениям пока трудно было судить об оригинальной философской позиции автора: он еще не высказывался от своего собственного лица, предпочитая комментарии к произведениям рассматриваемых им писателей и философов.

Иной характер имела книга «Апофеоз беспочвенности» (1905), которой Шестов заявил о себе как весьма своеобразный философ. Мысль его маскировалась скептико-ироничеср кой манерой рассуждений и отличалась своей направленностью на разрушение различных философских систем, что и было отмечено критикой и за что он был назван циником и нигилистом. Сборники статей Шестова «Начала и концы» (1908) и «Великие кануны» (1910) только укрепили это мнение о нем, хотя мало кто задумывался об истоках этой, говоря его словами, смеси «величайшего цинизма, возвышенности, отчаяния и неслыханного сарказма»[1].

Судьба Шестова в чем-то схожа с судьбой Кьеркегора и Ницше, переживших глубокие душевные потрясения. На его пути к браку возникли серьезные трудности: он воспитывался в строго следовавшей заповедям иудаизма семье, тогда как невеста его была православной. Вступив в брак за границей, он долгое время скрывал это от своего отца. Что-то надломилось в Шестове, выбило из привычной колеи, обратило его умственный взор к реальностям абсурдного, трагического, случайного, катастрофического, иррационального и таинственного.

«Философия трагедии», приверженцем которой он провозгласил себя в книге «Достоевский и Нитше», все очевиднее приобретала религиозную окраску, поскольку в написанной им в период 1911—1914 гг. работе «Sola fide — Только верою» (опубликована в 1966 г.) имеются явные указания на приоритет трансцендентного, Бога.

Общественная активность Шестова не была столь интенсивной, как деятельность других представителей богоискательства. Он

[1] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 261.

часто выезжал за границу и подолгу жил там (в Италии, Швейцарии и Германии). В революционные годы Шестов публиковался в журналах «Мысль и слово», «Русская мысль», был одним из ведущих членов Вольной философской ассоциации в Петрограде. В 1920 г. он эмигрировал на Запад. За границей он написал большое число статей и книг. Среди них «На весах Иова» (1929), «Власть ключей» (1923), «Киркегард и экзистенциальная философия» (1939). Посмертно были опубликованы фрагменты эпистолярного наследия философа, а также его работы «Афины и Иерусалим» (1951) и «Умозрение и откровение» (1954).

С середины 20-х гг. имя Шестова становится известным не только во Франции, где он жил и работал, но и в других странах Западной Европы. Он оказал заметное влияние на французских экзистенциалистов (особенно на А. Камю). Шестов был участником многих международных философских конгрессов, преподавал в парижском Институте славянских исследований и в Сорбонне.

Философия Шестова столь своеобразна, что, прежде чем приступить к ее рассмотрению, следует сказать об особенностях выражения им своего мировосприятия. Это прежде всего скептицизм, нигилизм, ирония, косвенная, неопределенная манера изложения. Для него характерны также вопрошающе-предположительный способ рассуждений и неприязнь к «высоким» и «красивым» словам. Отсюда — острая критика им морализма, рационализма и метафизического идеализма. Однако за неприязнью к возвышенным суждениям об истине, разуме, добре и красоте скрывается отрицание не этих последних, а лишь традиционных путей их достижения. Шестов не оставил никакой теоретически разработанной системы, содержащей ясно выраженные гносеологические, онтологические и другие аспекты философского учения. Его идейное наследие запечатлено по большей части в форме философских эссе — своеобразных опытах «хождения по душам» его излюбленных мыслителей и героев — Достоевского, Ницше, Толстого, Чехова, Сократа, Авраама, Иова, Паскаля, позже — Кьеркегора. Он полемизировал с Бердяевым и Гуссерлем.

Философия Шестова — идеализм экзистенциального типа. В нем глубоко скрытые метафизические тревоги выливаются в такое философствование, в такую духовную борьбу, которая подчиняет и одновременно воплощает в себе все жизнепроявления человека. Недаром Бердяев характеризовал Шестова как человека, который «философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»[1].

2. Отрицание традиционного понимания философии

«...В литературе, — иронизирует Шестов, — с давних времен заготовлен большой и разнообразный запас всякого рода общих идей и мировоззрений, метафизических и позитивных, о которых учителя вспоминают каждый раз, как только начинают раздаваться слишком требовательные и неспокойные человеческие голоса»[2]. Сами же учителя, т. е. философы, в жизни редко следуют тому, о чем они учат. Это служит для Шестова неопровержимым свидетельством устрашающе-подавляющего характера всякого мировоззрения.

Власть идей, считает Шестов, предстает как всепроникающая, тончайшая в своем коварстве и самая прочная сила, препятствующая выяснению человеком вопросов жизни. При этом идеализм оказывается более опасным противником людей, чем материализм: «...положительные мыслители, т. е. идеалисты и метафизики, бранных слов не употребляют. Зато они заживо хоронят... на своих идеалистических кладбищах, именуемых мировоззрениями»[3]. Материализм более откровенен и последователен в своем приговоре относительно того, что можно делать, а что возбраняется человеку. В материалистической философии «нет ответа, обязывающего к радостной покорности. Она бьет, уничтожает человека — но она не называет себя разумной, не требует себе благодарности, ей

[1] *Бердяев Н.* Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 5.

[2] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 189.

[3] Там же. С. 209.

ничего не нужно, ибо она бездушна и бессловесна. Ее можно признавать и вместе ненавидеть»[1].

Но если все существующие мировоззрения оборачиваются темницей ищущего духа, то, во-первых, как избежать их и, во-вторых, возможны ли принципиально иная философия, иное мировоззрение? Первым, а впрочем, и последним шагом от идеализма и материализма к подлинной философии является, по Шестову, выработка отвращения и равнодушия к любому мировоззрению: человек волен так же часто менять свое «мировоззрение», как ботинки или перчатки[2]. На этом пути человек находит свободу и настоящую философию, ибо «величайшая прерогатива философов — это свобода от убеждений, и без этой свободы вы никогда не проникнете в мир сущности»[3].

Одно из развернутых изложений понимания философии дается Шестовым в книге «Начала и концы». Всякий судит по-своему, рассуждает он, собственное учение считает единственно верным. Отсюда философия предстает как нечто весьма парадоксальное: хотя каждое из философских учений в конечном счете оспаривается всеми остальными и даже не удовлетворяет сокровенным замыслам своих творцов, именно к философии бегут отчаявшиеся и несчастные люди в надежде найти истину, понимание, смысл, спасение и т. д. И для того, чтобы их обращение к философии, изначально имеющей или долженствующей иметь дело с «началами» и «концами» или каким-то образом связанной с особыми стремлениями и тревогами человека, могло быть удовлетворено, философия эта должна быть принципиально иной.

Прежде всего философия, по мысли Шестова, должна открыто заявить о своей решительной и бескомпромиссной борьбе со всем, что всегда только мешало человеку прорваться к тому, к чему он стремился. Она должна декларировать свою свободу от объективности, логики, автономных, т. е. не зависящих от индивида, этических и научных норм и законов, от знания, символизирующего данность и насилие как общих идей, так и материального мира: «Философия же, не дерзающая подняться над автономным знанием и автономной этикой, философия, безвольно и беспомощно склоняющаяся пред открываемыми разумом материальными и идеальными данностями... не приводит человека к истине, а навеки от истины уводит»[4].

Настоящая философия порождается глубинными мотивами обращения к ней, она неотделима от судьбы конкретного человека, и если она желает быть истинной, то должна приобрести характеристики, соответствующие возлагаемым на нее надеждам, так же как и качества обращающегося к ней человека. В конечном счете «философия есть великая и последняя борьба...»[5].

Философия связана с делом, а не знанием, и по сути направлена против последнего. Но подобная направленность философии Шестова не имеет ничего общего с познавательным скептицизмом. Все можно познать, и знания могут быть неограниченными. Однако в определенном, так сказать экзистенциальном, смысле они оказываются ненужными, не тем, чего жаждет человек в решающие минуты своей жизни. Поэтому не правильным ли будет обратиться не к знанию, а к незнанию, неизвестности, не к разуму, а к абсурду, иррациональному («глупости»)? Для этого имеется достаточно оснований, поскольку, как показывает Шестов, иррациональное не менее, а, возможно, более мощная реальность, чем рациональное знание.

Шестов призывает признать реальность непостижимого, иррационального, абсурдно-

---

[1] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 209.

[2] «Я даже не вижу никаких оснований, — писал он не без иронии, — для человека, который хорошо знает несколько философских систем, непременно эволюционировать от одной к другой. Дозволительно, смотря по обстоятельствам, верить то в одну, то в другую. Даже в течение дня переменить две-три. Утром быть убежденным гегельянцем, днем держаться прочно Платона, а вечером... бывают такие вечера, что и в Спинозу уверуешь...» *(Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 228).

[3] *Шестов Л.* Вячеслав Великолепный // Русская мысль. 1916. № 10. С. 102.

[4] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 336.

[5] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 305.

го, не вмещающегося в разум и знание, противоречащего им, восстающего против логики и всего того, что составляет содержание привычного, обжитого, но нечеловеческого бытия. Иллюзии этого мира выглядят прочными и устойчивыми. Но как только заявляет о себе реальность непредвиденного, катастрофичного и неосознанного, тогда обыденность предстает лживой и враждебной, мир — иллюзорным, идеализм — подделкой под реальность.

Будучи реальностью, неизвестное так же, если не более, богато содержанием, как и известное. Единственное, что радикально отличает их, — это невозможность неизвестного быть в то же время и известным, а известного — неизвестным. Но между ними есть своя диалектика взаимопревращений, «взаимопереодеваний». Неизвестное рационализируется, а то, что считается рациональным, становится вдруг или постепенно иррациональным, не вмещающимся в разум, не поддающимся пониманию или оправданию.

Шестов не останавливается на простой констатации диалектики иррационального и рационального, известного и неизвестного, но идет дальше. Будучи сама проявлением свободы и спонтанности, философия должна охватывать неизвестное как таковое, но не в знании, а в каких-то «жизненных ситуациях и актах»: «Ее задача — научить человека жить в неизвестности, того человека, который всего более боится неизвестности и прячется от нее за различными догматами. Короче: задача философии не успокаивать, а смущать людей»[1]. И еще: «Философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно»[2].

Подобный «экспериментальный» характер его предположений в духе абсурда преследует вполне человеческие цели: показать открытость, «негарантированность» всякого бытия, помочь людям обрести свободу поисков истины там, где ее обычно не ищут и не хотят искать. Его философия тоже носит открытый характер — от воинствующего цинизма до слегка ироничных, но восторженных признаний, почти исповедей. Открытость, дух плюралистического мировоззрения Шестова находят свое выражение в многочисленных определениях его философии. «...Философия, — писал он, — есть учение о ни для кого не обязательных истинах»[3]. Эта философия, с одной стороны, обращена к человеку одинокому, отчаявшемуся, трагичному, с другой — к любому из нас, ибо «рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным»[4]. Шестов не отрицал, что философия как «великая и последняя борьба» потенциально или актуально действительно всеобща. Но она может быть философией только индивидуального жизненного бытия одинокого человека; иначе говоря, это философия касающегося всех и вместе с тем «личного» одиночества: «Безнадежность — торжественнейший и величайший момент в нашей жизни. До сих пор нам помогали — теперь мы предоставлены только себе. До сих пор мы имели дело с людьми и человеческими законами — теперь с вечностью и отсутствием всяких законов. Как можно не знать этого!»

Философия Шестова противоречива. Во-первых, это «противоречия» терминов, реальный смысл которых определяется контекстом (это особенно очевидно, когда он употребляет термины «истина» и «философия» в противоположных смыслах). Во-вторых, это противоречия, связанные с критикой Шестовым рационализма. Для него систематичность ума есть верный признак духовной ограниченности, а «противоречивость есть один из признаков приближения к последней истине, ибо она свидетельствует, что человек утратил страх перед обычными критериями»[5]. В-третьих, противоречия в философии Шестова — это и неизбежный результат несовместимости ее иррационализма с выраженностью в понятии, в логике. Отсюда системности он противопоставлял афористичность, иронию, образность, предпочитая вопросы и предполо-

[1] *Шестов Л.* Собр. соч.: В 6 т. Спб., 1898—1912. Т. 4. С. 38.

[2] Там же. С. 49.

[3] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 241.

[4] *Шестов Л.* Собр. соч. Т. 4. С. 75.

[5] *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 62.

жения ответам и утверждениям. В-четвертых, философия трагедии или одиночества («последнее слово философии — одиночество») вступает в противоречие с принципом ее несообщаемости и метафизического нигилизма, утверждая — всегда и для кого-то — что-либо позитивное.

Еще одной существенной чертой философии Шестова является ее религиозная окрашенность. В ходе своей незаметной, но неуклонной эволюции к мировоззрению, основанному на библейских принципах (в основном ветхозаветных), его философия в качестве одного из объектов рассмотрения стала включать и трансцендентное (находящееся за пределами обычного существования). Определяя задачу философии как помощь в подготовке к свободе, неизвестности, смерти, чуду, невозможному и т. д., он, в частности, писал: «Философы стремятся «объяснить» мир, чтоб все стало видным, прозрачным, чтоб в жизни ничего не было или было бы как можно меньше проблематического и таинственного. Не следовало ли бы, наоборот, стремиться показывать, что даже там, где все людям представляется ясным и понятным, все необычайно загадочно и таинственно? Самим освобождаться и других освобождать от власти понятий, своей определенностью убивающих тайну. Ведь истоки, начала, корни бытия — не в том, что обнаружено, а в том, что скрыто: Deus est Deus absconditus (Бог есть скрытый Бог)»[1].

Однако религиозность философии Шестова проблематична, и во всяком случае эта ее окрашенность не является определяющей. Люди, хорошо знавшие не только работы Шестова, но и лично самого философа, резко расходились в оценках религиозности его мировоззрения. Зеньковский, например, отмечал у него глубокое переживание «инобытия» веры, «он не просто покинул берег знания и принципов разума», а стоял уже на «другом» берегу религиозной веры и потому его философия столь загадочна и иррациональна[2]. Для Бердяева Шестов «принципиально посюсторонен», чужд положительной однозначной (конфессиональной) религиозности, он был и остался богоискателем в буквальном смысле этого слова[3].

Действительно, Бог, по Шестову, так же нем и иррационален, как и глубины человеческой души, подлинная истина, жизнь или природа. Это некая таинственная, абсолютно неизвестная сила, которая может открыться в трансценденции, в пограничной ситуации, в чуде. Шестов резко возражал против любых попыток доказательства бытия Бога, против содержательных суждений о нем, считая, что все сказанное о всемогуществе, абсолютности и всесилии божества — не более чем приписывание ему вкусов и атрибутов, «о которых мечтают земные деспоты». Верный духу свободы, он и здесь проводит принцип открытости и в типичной для него иронической манере полупредполагает-полупредписывает Богу собственные вкусы, черты и качества своей философии. Тем не менее его понимание Бога неординарно: «Богу совсем не нужно быть самым сильным, самым первым. Он, пожалуй, и это было бы понятно и согласно с здравым смыслом — не хотел бы быть слабее других, чтоб не подвергнуться насилию, но нет никакого основания приписывать ему честолюбие или тщеславие. И нет, значит, никакого основания думать, что он не выносит равных себе, хочет быть превыше всех и во что бы то ни стало уничтожить дьявола. Вероятнее всего, что он живет в мире и добром согласии даже с теми, которые менее всего приспособляются к его вкусам и привычкам. Может быть, даже охотно радуется, что не все такие, как он, и охотно делит с сатаной свои владения»[4].

Не менее характерно в отношении Шестова к трансцендентному и то, что борьба за подлинность вовсе не исключает, а, напротив, предполагает равноправные отношения с Богом: «...кто отстоит себя, не испугавшись ни Бога, ни дьявола с его прислужниками — тот войдет победителем в иной мир»[5].

Итак, проблема «иного мира», или подлинности, является центральной для любой эк-

---

[1] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 656.

[2] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 91.

[3] См.: *Бердяев Н.* Русская идея. Париж, 1946. С. 237.

[4] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 255—256.

[5] Там же. С. 262.

зистенциальной философии. Рассматривается она и Шестовым. Вместе с тем для него важно показать, сквозь какие состояния и пределы должна прорваться личность, прежде чем она может увидеть трансцендентное.

3. Экзистенциальный принцип философствования

Шестова интересуют последние, или «проклятые», вопросы существования человека: смысл жизни, смерти, природы, Бога. При этом он исходит из предпосылки о реальности самой обращенности человека к жизнесмысловым и миросмысловым проблемам, к «началам» и «концам», об их действительности в душе всякого или почти всякого индивида. Правда, он не утверждает, что эта обращенность общеобязательна, по крайней мере в общепринятом смысле этого слова, т. е. как некий для всех постоянно действующий неустранимый феномен. Но для него ясно, что всякий человек в определенных обстоятельствах способен ощутить в себе и пережить потрясающее и захватывающее стремление осмыслить корни, судьбу и предназначение своего собственного существования, как и существования всего универсума.

Указанное стремление проявляется у человека с наибольшей силой в пограничной ситуации. В общем смысле пограничная ситуация — это такое положение человека, когда он находится как бы на краю, на границе бытия в мире и собственного существования, это «положения, из которых нет и абсолютно не может быть никакого выхода...»[1].

Безнадежность, осужденность, одиночество, несчастье, болезнь, заброшенность, постылость, стыд, безобразие, страх, отчаяние, ужас, невозможность — вот только некоторые из многочисленных слов, с помощью которых Шестов описывает состояние пограничной ситуации. «Одиночество, оставленность, бесконечное безбрежное море, на котором десятки лет не видно было паруса, — разве мало наших современников живут в таких условиях?» — вопрошает Шестов. И продолжает: «Быть непоправимо несчастным — постыдно. Непоправимо несчастный человек лишается покровительства земных законов. Всякая связь между ним и обществом прерывается навсегда»[2].

Размышления об экстремальных моментах в жизни человека позволяли Шестову поставить ряд важных проблем философской антропологии. Но для этого ему требовались немалое интеллектуальное мужество, радикализм и настойчивость, ибо, с одной стороны, легко было сорваться в кощунство, с другой — не было и не могло быть никаких гарантий получить нечто достоверное и окончательное относительно глубинных, жизнесмысловых вопросов человеческого существования. И тем не менее он бесстрашно исследовал феномены трагедии, смерти, страха в надежде что-то разглядеть в темных водах отчаяния, иррационального. По Шестову, только в редкие минуты исключительных душевных подъемов и потрясений в человеке просыпается смутное и неясное сознание, что та прочность и устроенность, которых он успел добиться своими силами, есть только дань нашей ограниченности и слабости.

Пограничность ситуации обоюдоострая. Ее положительный полюс описывается в понятиях дерзновения, свободы, вызова, дела, упорства, отчаянной борьбы и т. п. Но в ряде случаев соответствующие «позитивные» состояния индивида смыкаются с «негативными»: «Душа, выброшенная за нормальные пределы, никогда не может отделаться от безумного страха, чтобы нам ни передавали об экстатических восторгах. Тут восторг не погашается и не исключает ужасов. Тут эти состояния органически связаны — чтобы был великий восторг, нужен великий ужас. И нужно сверхъестественное душевное напряжение, чтобы человек дерзнул противопоставить себя всему миру, всей природе и даже последней самоочевидности»[3].

Здесь мы подходим к самой трудной для Шестова проблеме, к тому, что он утверждал

---

[1] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 189.

[2] *Шестов Л.* Собр. соч. Т. 4. С. 74—75.

[3] *Шестов Л.* Sola fide — Только верою. Париж, 1966. С. 170—171.

в качестве принципов, норм, что считал подлинным и должным. Трудной она была для него прежде всего психологически, поскольку противоречила духу воинствующего иррационализма и грозила превратить философию трагедии в философию позитивизма, так ему ненавистную.

Однако его «позитивизм» весьма немногословен и носит по преимуществу плюралистический, принципиально открытый характер. Основные категории его экзистенциальной онтологии — истина, жизнь, душа, человек, природа, Бог.

Истина как подлинность, как человеческая истина противоположна истинам науки, морали и человеческого общения. Она не связана с логическими истинами и суждениями. Дорога к ней лежит через пограничную ситуацию, которая только приоткрывает истину невероятную и невозможную, откровенную, ненасилующую, творческую, свободную, таинственную, чудесную и живую. Важно то, что такая истина одинаково присуща и человеку, и природе, и Богу. В ней скрыта «тайна» всякого бытия: «Случайно последняя истина скрыта от людей — или в тумане, которым природа обволокла свои задачи, нужно видеть злой умысел?.. Явно, что истина — я говорю, конечно, о последней истине — есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично пред нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучимся, рвемся к истине, но истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас»[1].

Истина, по Шестову, всегда носит творческий характер, она — воплощение самой новизны и неповторимости и в этом смысле связана с ничто, потому что только «творчество из ничего» обладает возможностью доставлять нам небывалое, неповторимое, истинно новое, ни на что не похожее и необыкновенное. Настоящая истина как истина творческая и даже экстатическая подобна чуду, тайне: «Истина постигается нами лишь постольку, поскольку мы не желаем овладеть ею, использовать ее для «исторических» нужд, т. е. в пределах единственного известного нам измерения времени. Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т. е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой — хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т. п., — мы мгновенно забываем все, что видели в «выхождении», в «исступлении», начинаем видеть, «как все», и говорить то, что нужно «всем»[2].

Шестов выделяет такие признаки истины, как свобода и множественность. «Я склонен думать, — пишет он, — что метафизические теории... отнюдь не простое пустословие, как утверждают позитивисты. В них есть глубокий и таинственный мистический смысл, в них скрыта великая истина. Их ошибка лишь в том, что они претендуют на безусловность. Люди почему-то решили, что эмпирических истин много, а метафизическая только одна. Метафизических истин тоже много. Они очень непохожи друг на дружку, но это нисколько не мешает им отлично уживаться меж собой. Эмпирические истины, как и все земные существа, вечно ссорятся и без высшего начальства не могут обойтись. Но метафизические истины устроены иначе и совсем не знают нашего соревнования»[3].

Если отвлечься от изощренного сарказма Шестова, то нетрудно увидеть, что за этими суждениями скрывается интуиция множественности конкурирующих (в неподлинности) либо мирно или как-то иначе сосуществующих (в необычности) истин. Истина многосмысленна и свободна. Это справедливо и по отношению к ее субъектам: миру, человеку и Богу. Любая истина одинаково загадочна и таинственна, она такова и как свободно существующее насилие, необходимость, власть, общеобязательность и как освобождение и восторг, и как чудовище и как чудо. Чудо, загадочность — одно из самых фундаментальных качеств бытия.

Таким же всеобъемлющим понятием, как «истина» и «чудо», является для Шестова категория жизни. Все есть жизнь. Даже смерть

---

[1] *Шестов Л.* На весах Иова // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 158—159.

[2] Там же. С. 83.

[3] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 262—263.

рассматривается им в контексте перехода личности от одного порядка или состояния мира к другому либо как феномен, имеющий прямое отношение к человеческому существованию. С понятием смерти ассоциируются понятия страха и ужаса. Они суть показатели несовершенности жизни и вместе с тем состояния предызначальности, предбытия: «Пафос ужаса смерти — величайший из известных людям пафос. Трудно даже вообразить себе, до чего плоской стала бы жизнь, если бы человеку не дано было предчувствовать свою неминуемую гибель и ужасаться ею. Ведь все, что создано лучшего, наиболее сильного, значительного и глубокого во всех областях человеческого творчества — в науке, в искусстве, в философии и религии, имело своим источником размышления о смерти и ужас перед ней»[1].

Будучи религиозно ориентированным, Шестов тем не менее не обосновывал идей бессмертия и вечности. Мы не знаем, смертна или бессмертна человеческая душа, писал он, но ясно, что сама альтернатива: временность или вечность — догматична и произвольна. Возможно, и те, кто верит в бессмертие, и те, кто эту веру высмеивает, одинаково заблуждаются. Тем более, что едва ли мы знаем наверняка, чего желают люди, когда говорят о бессмертии души. «Мне кажется, что далеко не всякий согласится жить вечно. А что, если исчерпаются все возможности и начнутся бесконечные повторения?.. Из сказанного, конечно, не следует, что мы имеем право рассчитывать на загробное существование: вопрос по-прежнему остается открытым...»[2]. Шестов даже ставит под вопрос саму вечность и объективность времени, находя их одинаково ложными выдумками разума и «постылого» мира: «...настоящий враг человека, символ и воплощение смерти, — это вечность, т. е. отсутствие времени... Время пришло в мир вместе с человеческой душой, обманувши бдительность вечности, ревниво сторожившей его, и вместе же с душой объявило войну косности»[3].

Время, полагает он, скорее всего ничем не определено и никак не ограничено. По природе своей оно таинственно и вместе с тем связано с человеческим существованием. Если вечность — «враг человека», то время — это время человека (души), оно экзистенциально и субъективно, поскольку человек является его носителем и основанием.

Более очевидным качеством подлинности является жизненность. Понятие жизни не имеет у Шестова ничего общего с биологизмом или витализмом. Жизнь переживалась им как «свобода индивидуального существования» всего и вся — от камня до Бога, — как чудо, как творческая мистерия и неограниченная возможность. Поэтому, когда Шестов желал подчеркнуть, что речь идет о настоящих реальностях, он часто употреблял определение «живой»: «живая истина», «живой человек», «живое существо» (по отношению к природе или истине) и т. п.

Из сказанного легко заключить, каким было восприятие и переживание Шестовым природы. Отношение к ней колебалось от крайнего негативизма до возможного примирения с ней и даже восхищения. Это объясняется его глубокой верой в то, что, будучи «заветнейшим» продуктом природы, человек совершает чудовищную ошибку, делая вывод по принципу «из земли вышел — в землю уйдешь» или «все имеющее начало имеет конец». Творение природой человека не означает ни того, что природа добра, ни того, что она зла. Очевидно лишь одно: творя человека, она хотела чего-то неповторимого, иного. Поэтому величайшим преступлением против матери-природы, столь же чудесной, свободной и автономной, как человек и Бог, является сама мысль о возврате в ее лоно и растворении в ней: «Природа стремится сделать человека субстанцией, независимым от всего, даже от себя самой, его сотворившей. А человек, точно рак, пятится назад, обратно в лоно, из которого он вышел. И это у нас принято называть мудростью!»[4].

Шестов не идеализирует природу, не рассматривает ее как «единственно» первичное

[1] *Шестов Л.* Собр. соч. Т. 4. С. 114.

[2] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 247.

[3] *Шестов Л.* На весах Иова // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 239.

[4] *Шестов Л.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917. Кн. I. С. 112—113.

либо как производное от разума, идеи или Бога. Природа как автономное живое существо слепа, равнодушна и чудесна, она живет своей собственной жизнью, в ней может проявляться сила, давящая и уродующая человека. Вместе с тем Шестов не исключал возможности того, что человек способен стать для природы не менее грозной силой, чем она для него. «...Если бы человек додумался до способа уничтожить весь мир, всю вселенную до последнего живого существа и даже неживого атома, — что, осталась бы и тогда природа спокойной, или при мысли о возможности гибели всего ею сотворенного, она поколебалась бы, удостоила бы человека своего внимания, заговорила бы с ним как равная с равным и пошла бы на уступки?.. Есть по крайней мере вероятность того, что природа испугалась бы и согласилась посвятить человека в свои тайны»[1]. По мнению Шестова, природа, как и человек, одновременно ведает (по стремлению, замыслу) и не ведает (по результату), что творит. Она, если идти по пути сравнений, подобна рыбе, способной съесть рожденных ею же мальков, но именно она производит их на свет. Причем природа не порождает, а творит в высшем смысле этого слова. На жизнетворящем своем полюсе она, что вполне допустимо, ставит себе разумные задачи и цели. И если мы хотим узнать, что же это за «цель» природы, что составляет «чудо» и «тайну» мироздания, нам необходимо обратиться к опыту людей, которые с особой силой пережили боль и удовольствие, радости и страдания. Необходимо «всмотреться» в искания и борения наиболее смелых и замечательных представителей рода человеческого, чтобы «заключать» от них, а не от «идей», по ним «судить о началах и концах, о первых и последних вещах».

Для этого необходима вера, вера особая, не нормативная и не конфессиональная, а чудесная, предполагающая все, что угодно, вера животворящая и творческая, дерзновенная: «...нужно стремиться к тому, чтоб у нас было то, что есть у Бога. Стало быть, нужно заботиться не о том, чтобы превращать заметное в незаметное, а о том, чтоб выявлять даже чуть-чуть заметное. Соответственно этому мы должны жадно набрасываться на всякое «вдруг», «внезапно», «творческое fiat [да будет]», безосновность, безмотивность и больше всего беречься обессиливающей мысли теории постепенного развития... И тогда бы пред глазами человека вместо мира, всегда во всех частях себе равного, вместо эволюционирующего процесса явился бы мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений, из которых каждое бы значило больше, чем весь теперешний процесс и вся естественная эволюция. Конечно, такой мир нельзя «понять». Но такой мир *и не нужно понимать*»[2].

Творчество, по Шестову, — это универсальная характеристика подлинного мира, это прерывность, скачок, в результате которого «из ничего» рождается небывалое, неизвестное. Но творчество — это и небывалая мука, смешанная с небывалым восторгом. На свободу и творчество необходимо решиться. Природа в муках рожает человека. Бог в муках и жажде бытия творит мир из ничто. Но что же человек? Где его подвиг веры и творчества из ничего? Где переход человека на иной, качественно более высокий уровень существования, «равный божественному»? «Не вернее ли думать, — вопрошает в этой связи Шестов, — что наш разум есть только эмбрион, зародыш чего-то? Что не материя, как учили древние, а именно душа существует потенциально... что каждый из нас есть только некоторая «возможность», переходящая, но еще не перешедшая в действительность»[3].

Несмотря на свою асистемность, философия Шестова весьма целеустремленна и целостна. По существу, центральной темой размышлений Шестова был человек, либо мир человека, либо отношение человека к природе и Богу. Человек — это его существование в обыденности, в пограничной ситуации или в дерзновении свободы и творчества. Легко составить себе представление о понимании личности Шестовым и по его воззрениям на философию. В данном случае особенно справедливо выражение, что человек — это его философия. Все скупо называемые качества подлинности природы и Бога потенциально

---

[1] *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 94.

[2] Там же. С. 168, 170.

[3] *Шестов Л.* Самоочевидные истины // Мысль и слово. М., 1918—1921. Кн. 2. С. 168.

или реально присущи и человеку. Но по-настоящему начинается он только тогда, когда восстает против обыденности, необходимости, общеобязательности истин разума, науки и морали, когда приступает к поискам смысла и иных условий существования: «Мир не удовлетворяет человека, и он начинает искать лучшего»[1]. Существование человека понимается Шестовым как начало, не имеющее конца, как открытость к бесконечности, как бесконечная возможность и возможность бесконечности.

Героические и стоические мотивы никогда не исчезали из работ Шестова, поэтому имеются основания говорить о гуманизме его философии. Этот гуманизм окрашен различными — вплоть до противоположности — тонами. В нем есть и жалость к человеку, и ярость перед его состояниями бессилия и покорности; тихая, глубоко скрытая любовь к человеку и гордость за упорство человеческих поисков смысла; он одинаково приветствует и освобождение человека от природы, и его освобождение от богов; он видит слабость человеческой силы и силу человеческой слабости, отчаяния; он колеблется между преклонением перед самым ничтожным из ничтожнейших и восхищением перед гениальностью одинокой, все презирающей личности.

Эти высказывания так или иначе связаны с его «догматической» религиозностью и отстраненностью от повседневности и общественной жизни. Как «эмпирический» человек, он довольно терпимо и спокойно относился к наличной социальной действительности, как философ — был чужд ей, поскольку она текла вдалеке от его поисков смысла и тайн бытия. Отчасти поэтому Шестов мало писал об истории и обществе, хотя, несомненно, у него было определенное к ним отношение. История и всякое развитие отталкивали его. В том числе и потому, что в них, как правило, пытались отыскать подлинность, область разрешения жизнесмысловых проблем.

В духе своей мировоззренческой ориентации Шестов избегал вопросов социальной философии (что в значительной степени ему и удавалось). Однако существовал «остаток» социального и исторического, от которого не могла устраниться его философия трагедии и одиночества. Он был связан с проблемой общения.

Шестов многократно подчеркивал, что общение неизбежно оборачивается приспособлением индивидов к среднему и общему и сопровождается невольным отступлением от подлинности, соскальзыванием в сферу лжи и несвободы. В своих размышлениях об общении Шестов сознательно сводил к минимуму социальный аспект этого вопроса, поскольку его волновала проблема взаимоотношения Я и Ты. Она не могла не волновать Шестова, ибо его философия трагедии и одиночества была именно *философией,* так или иначе связанной с познанием, с сообщением, с обращением по меньшей мере еще к одному человеку, к другому, ближнему и т. д. Бердяев отмечал: «Трудность была в невыразимости словами того, что мыслил Л. Шестов об основной теме своей жизни, невыразимости главного... Мы тут стоим перед очень глубокой и мало исследованной проблемой сообщаемости творческой мысли другому... Л. Шестов прямо не интересовался этой проблемой... Но его философия очень остро ставит эту проблему, он сам становится проблемой философии. Противоречие его было в том, что он был философом, т. е. человеком мысли и познания, и познавал трагедию человеческого существования, отрицая познание»[2].

Глава V

Интуитивизм и иерархический персонализм Н. О. Лосского

Характерной особенностью русской религиозной философии конца XIX—XX в. является поворот к метафизике. В этом отношении она в известном смысле опередила аналогичный поворот к онтологии, осуществленный в европейской философии нашего века такими мыслителями, как А. Бергсон, М. Шелер,

---

[1] *Шестов Л.* Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 242.

[2] *Бердяев Н.* Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 6.

Н. Гартман, М. Хайдеггер, А. Н. Уайтхед и др., которые тоже выступили против достаточно долго господствовавшего на европейской почве гносеологизма неокантианских и позитивистских школ. Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) был, пожалуй, самым выдающимся среди русских мыслителей XX в., стремившихся создать новую форму метафизики. Разносторонне образованный, энциклопедически начитанный, наделенный ясным умом и вкусом к последовательно-логическому развитию мысли и четкому ее изложению, Лосский обладал редким даром синтезирования, необходимым для создания философской системы. По словам В. В. Зеньковского, Лосский «едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова»[1]. Ему удалось детально разработать и связать воедино три ветви философского знания — теорию бытия (онтологию), теорию знания (гносеологию) и теорию нравственного действия (этику). А именно эти ветви знания традиционно составляют основное содержание метафизических систем.

1. Формирование философских взглядов

В юношеские годы Лосский, как и большинство его сверстников, прошел период увлечения материализмом, что, кстати, при поступлении в университет в 1891 г. определило его выбор: он поступил на естественно-научное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. «Я в это время был убежден в истинности механистического материализма, — вспоминает философ. — Поэтому я был уверен, что изучить физику, химию и физиологию — это значит получить знание об основах строения мира»[2]. И хотя уже на первом курсе у начинающего естествоиспытателя пробудился интерес к философии, побудивший его незадолго до окончания естественного факультета поступить параллельно на историко-филологический, тем не менее естественно-научное образование сыграло важную роль в формировании как философских интересов Лосского, так и его подхода к рассмотрению предмета. Ведь занятия метафизикой требуют основательного знакомства и с математикой, и с естественными науками: не случайно выдающиеся метафизики — Аристотель, Лейбниц, Декарт — были и крупными учеными своего времени.

Окончив Петербургский университет в 1898 г., Лосский с 1900 г. работал в нем в качестве приват-доцента, а с 1916 г. — профессора. В 1922 г. он был выслан из страны. До 1945 г. он преподавал в университетах Праги, Брно, Братиславы, а после войны, переехав в США, стал профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Умер он в Париже.

Сильное влияние на Лосского в ранний период оказал А. А. Козлов, убежденный лейбницианец, отвергавший столь распространенные в конце XIX в. материалистические и позитивистские представления о мире, и прежде всего о человеческой душе.

Среди целого ряда влияний, которые испытывал на себе Лосский, нельзя не отметить в первую очередь мыслителя, мимо которого не прошел ни один русский религиозный философ XX века, — В. С. Соловьева. По словам самого Лосского, в разработке метафизической системы он оказался «наиболее близким к Соловьеву из всех русских философов». Лосский попытался соединить в своей метафизике столь различные учения, как иерархический плюрализм Лейбница и Козлова и философию всеединства Соловьева; при этом с помощью монадологии ему удалось избежать характерной для Соловьева — особенно в последний период его творчества — тенденции к пантеизму.

Возвращаясь к традиции классической европейской философии, восходящей к Платону и Аристотелю, и опираясь при этом на то, что было сделано русскими философами В. С. Соловьевым, А. А. Козловым, Л. М. Лопатиным, он видел в метафизике науку, отличающуюся от частных наук всеобщностью и глубиной оснований. «...Метафизика при нашем определении этого понятия есть наука,

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 205.

[2] *Лосский Н. О.* Воспоминания. München, 1968. С. 76.

входящая в состав *всякого мировоззрения...* эта наука (как, впрочем, и все науки) дает сведения о подлинном бытии (о «вещах в себе») и проникает в самые основы его... Исследуя элементы бытия, метафизика отыскивает во множестве разнородных предметов под пестрым разнообразием их *тожественное* ядро... Далее, наблюдая изменения мирового бытия, метафизика стремится отыскать в изменчивом неизменное... Метафизик, доводя свой анализ до последней глубины, доходит до такого неизменного, как, напр., субстанция. Наконец, всякая наука стремится взойти от производного в область *основного* и установить зависимость производного от основного. Но метафизик, имея предметом своего исследования все мировое целое... не останавливается на *относительно* основном: ища абсолютно основного, он выходит за пределы мира в область Сверхмирового Начала, в сферу Абсолютного»[1].

Своим стремлением строить философию как науку Лосский отличается от тех его современников, которые — как, например, Л. Шестов, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев — противопоставили философию науке и сознательно избрали другой путь — путь художественного, образного самовыражения.

Есть одна черта у Лосского, столь редкая в русской философии XX в., — чувство меры и умение избегать крайностей. Ему чужд экстремизм, экстатически-романтическое увлечение идеями, нередко приводящее к шараханию из одной крайности в другую и вызванное избытком эмоциональности. И это — при спекулятивном складе ума, который не останавливается перед самыми смелыми метафизическими построениями, будучи убежденным, что человеку непосредственно открыто не только сверхчувственное бытие идей, но и сфера запредельного мира Абсолютного, постижимого с помощью мистической интуиции. Как это ни покажется парадоксальным, но при этом Лосский сохраняет трезвость и честность мысли, «благородную сдержанность», как охарактеризовал его философский стиль его ученик С. А. Левицкий. Свойственная ему манера изложения проста, даже суховата и обращена не к чувству, а к разуму читателя. В сочинениях Лосского царит та атмосфера «благожелательной терпимости и духовной дисциплины, обуздывающей страсти», которую сам философ считал необходимой предпосылкой для плодотворного обсуждения научных, философских и богословских проблем.

2. Интуитивизм, или мистический эмпиризм

Несмотря на то что метафизика была центральной темой в творчестве Лосского, отправной точкой его философских исследований, если не считать самой первой работы — «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903)[2], оказалась гносеологическая проблематика, которой был посвящен его труд «Обоснование интуитивизма» (вышел отдельной книгой в 1906 г.), принесший автору широкую известность. Но при этом решение вопросов познания и в этой работе было тесно связано со стремлением построить цельную и непротиворечивую теорию бытия. По признанию самого философа, основной замысел интуитивизма возник у него в возрасте между 18 и 25 годами, когда он еще размышлял над проблемами мирового бытия, исходя из своих юношеских материалистических представлений. От материализма Лосский отошел лишь тогда, когда ему стало ясно, что материализм не может быть оправдан посредством теории познания.

Немалую роль здесь сыграли лекции профессора университета А. И. Введенского, посвященные проблемам гносеологии и особенно «Критике чистого разума» Канта. Именно благодаря изучению Канта, чью «Критику чистого разума» он впоследствии перевел на русский язык, Лосский проникся убеждением, что познанию доступно лишь то, что имманентно сознанию, т. е. внутренне ему присуще. «Однако, — писал он, — в силу скры-

---

[1] *Лосский Н. О.* Типы мировоззрений // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 8.

[2] Это была диссертация, представленная на соискание степени магистра. Принцип волюнтаризма сочетается в этой работе с идеями интуитивизма, которые в это время уже развивал философ.

того все того же материализма, побуждавшего меня рассматривать мир как неорганическое множество резко *обособленных* друг от друга элементов, весь имманентный состав сознания представлялся мне не более как совокупностью *моих ощущений* и *чувств;* таким образом, я неизменно приходил к солипсизму и скептицизму... Однажды (приблизительно в 1898 г.) в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал... на извозчике и был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мглистую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня...»[1]

Блеснувшее внезапно озарение было в течение нескольких лет развернуто философом в теорию непосредственного созерцания познающим субъектом самой реальности, от субъекта независимой. Эту теорию Лосский назвал интуитивизмом, или идеал-реализмом. Теория интуитивного знания Лосского близка не только к имманентной философии Й. Ремке и В. Шуппе[2], но и к получившей значительно большее влияние в XX в. феноменологической школе, исходившей из непосредственного созерцания явлений, и философии жизни, особенно в ее варианте, разработанном А. Бергсоном, для которого интуиция также выступала как единственно адекватное средство познания живого органического целого. Придя к выводу, что предмет непосредственно дан нашему познанию в опыте, Лосский называет свою теорию познания эмпиризмом. Однако это отнюдь не тот эмпиризм, который характерен для английских философов Ф. Бэкона, Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма, отправлявшихся от индивидуального сознания и индивидуального опыта. Лосский отвергает этот индивидуалистический эмпиризм, следуя здесь русской философско-религиозной традиции, которая в лице И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого видела в индивидуализме главный порок европейской философии и европейского мировосприятия вообще. «Мистический эмпиризм, — пишет Лосский, — отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также *универсалистическим* эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — *интуитивизм*»[3].

В отличие от эмпиризма Бэкона или Юма Лосский считает, что весь мир, включая природу, других людей и даже Бога, познается нами так же непосредственно, как и мир субъективный, мир нашего Я. Мистический эмпиризм утверждает возможность непосредственного знания не только отвлеченно-рациональных форм — идеальных сущностей, сверхчувственных идей, но и мира сверхчувственных существ, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Лосский, таким образом, допускает не только чувственную и интеллектуальную интуицию, но и сверхчувственный опыт, интуицию мистическую.

Интуитивизм Лосского есть последовательно развернутое учение об открытости сознания. Как отмечает В. В. Зеньковский, Лосский «отбрасывает, по существу, всякий момент трансцендентности в сознании», т. е. выхода за его пределы в сознании[4]. Философ убежден, что предмет познается так, как он есть: «...ведь в знании присутствует не копия,

---

[1] *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 242.

[2] Однако при этом имманентная философия остается трансцендентальным идеализмом в кантовском значении этого слова, тогда как Лосский развивает реалистическое учение о познании, близкое к англо-американскому неореализму начала XX в.

[3] *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 102.

[4] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2, ч. 1. С. 217.

не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь *в оригинале»*[1].

Лосскому необходимо было дать ответ на кардинальный для интуитивизма вопрос: как возможно такого рода непосредственное знание мира чувственного, идеального и даже запредельного, металогического, — божественного? Ответ на этот вопрос уже предполагал выход из сферы гносеологии к ее онтологическим предпосылкам, т. е. метафизике.

Собственно, эта метафизическая предпосылка интуитивизма Лосского в самом общем виде сводится к уже упомянутому утверждению, что «все имманентно всему», тезису, который возник у него в минуту озарения. Это значит, что мир есть некоторое органическое целое и индивид в нем не есть нечто обособленное, замкнутое в себе, он внутренне связан со всем остальным миром, со всеми существами в нем. Лосский подчеркивает, что созерцание других сущностей такими, каковы они в подлиннике, возможно благодаря единосущию, которое существует между познающим индивидом и всеми элементами мира. В силу этого единосущия между индивидом и познаваемым им миром устанавливается гносеологическая координация — понятие, заимствованное Лосским у имманентной философии, но играющее в его метафизике другую роль, а потому получающее иной смысл. «Вследствие единосущия и гносеологической координации, — поясняет философ, — всякий элемент внешнего мира существует не только *в себе* и для себя, но также и *для другого,* по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это — первичное *существование* всех элементов мира *для меня;* оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо *предсознанием»*[2]. Предсознание, таким образом, есть бытийное основание сознания.

С помощью учения о гносеологической координации и предсознании Лосский хочет справиться с проблемой, которую нелегко решить в рамках учения о полной принадлежности сознанию всего мирового сущего. В самом деле, с этой точки зрения человек, во-первых, должен обладать всей полнотой знания о сущем и, во-вторых, не может заблуждаться, поскольку предмет — и чувственный, и идеальный — полностью открыт ему. Но если гносеологическая координация как отношение субъекта со всеми другими сущностями в мире еще не есть познание, если это отношение имеет место на предсознательном уровне, тогда понятно, что в сферу нашего сознания и соответственно познания вступает только малая, незначительная часть объекта, а именно та, на которую мы направляем свое внимание, что «благодаря этому мы выделяем предмет, сопоставляем его с другими предметами, выявляем его определенность, отличие от остальных, сопоставления приводят к опознанию». Но все-таки остается пока неясным, как же при единосущии субъекта с миром оказывается возможным заблуждение, ошибка, ложное умозаключение, примеров которых в истории познания мы видим предостаточно. Это нелегкий вопрос для теории интуитивизма. К нему обращается Лосский в более поздних своих работах, указывая на то, что наше сознание подчас производит субъективный синтез из непосредственно воспринимаемых данных, смешивая действительное восприятие с воспоминаниями или с субъективными ожиданиями[3].

---

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 77.

[2] Там же. С. 534.

[3] «...Бывают и такие случаи, — пишет Лосский, — когда состав восприятия... не есть только выборка из подлинника, но содержит в себе некоторое искажение его, производимое воспринимающим субъектом. Таковы случаи иллюзии... Согласно интуитивизму и реализму, представляемые элементы иллюзии суть не субъективно-психические переживания, а транссубъективные данные прошлого опыта, оторванные от своего места и времени и спаянные субъектом с данными настоящего времени и места. Таким образом, иллюзия есть субъективное сочетание транссубъективных элементов опыта. В ней субъективен синтез, произведенный субъектом, но синтезируемое транссубъективно» (*Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 178—179).

3. Понятие субстанциального деятеля

Учение о предсознании и взаимовключенности всех элементов мира вводит нас в область метафизики, которая с самого начала определяет характер гносеологии Лосского. Две идеи играют здесь ключевую роль: идея мира как органического целого, которое имеет приоритет по отношению ко всем составляющим его элементам, и идея множественности субстанций-монад. Универсальное начало всеединства, столь близкое всем русским философам религиозного направления, начиная с Соловьева, сочетается у Лосского с учением об индивидуальности как вечном субстанциальном начале — учением, восходящим к Г. В. Лейбницу, Г. Тейхмюллеру, А. А. Козлову, Л. М. Лопатину.

Исходя из принципа всеединства сущего, Лосский прежде всего подчеркивает, что мир есть органическая целостность. Первый уровень бытия составляют пространственно-временные или временные процессы, т. е. эмпирические события — материальные или психические. Эти события как раз предстают как внеположные друг другу, они-то прежде всего и порождают впечатление раздробленности чувственно воспринимаемого мира. Единство и систематическую связь в это многообразие пространственно-временного мира, который дан нашей чувственной интуиции, вносят идеальные образования, составляющие более высокий уровень, характеризуемый Лосским как отвлеченно-идеальное бытие. К этому принадлежат математические формы, числа, законы отношений величин и т. д. Лосский критикует те философские учения, в которых принцип системности и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере. Такова кантианская традиция, укореняющая всю сферу идеального бытия в трансцендентальном субъекте, в трансцендентальном единстве апперцепции. Согласно трансцендентальной философии, как она развита Кантом и его последователями — Г. Когеном, П. Наторпом, Г. Риккертом, Э. Кассирером, Т. Липпсом и др., чьи воззрения были весьма популярны в России в конце XIX — начале XX в., именно трансцендентальный субъект своей деятельностью вносит единство и связь в многообразие чувственных впечатлений, превращая его тем самым в мир природы. Лосский отвергает такой подход и возвращает природе ее живое, деятельное, органическое бытие, доказывая, что системность принадлежит самой природе, а не есть субъективное привнесение человеческого рассудка. «Отказавшись от субъективности отношений, т. е. от ссылки на организующую деятельность ума познающего субъекта, приходится признать, что предмет сам в себе содержит организованность, системность и, следовательно, всевозможные отношения»[1]. Идеальное бытие, как подчеркивает философ, стоит выше пространственно-временного течения событий и имеет поэтому значение для множества явлений, которые существуют в разное время и в разных местах пространства. В этом состоит универсальный характер идеального бытия, в свое время открытый еще Платоном; согласно Лосскому, Платон был прав, доказывая реальность идей, которые постижимы только с помощью умозрения, или, как его именует Лосский, интеллектуальной интуиции[2]. Таким образом, он возрождает средневековое учение о реальном бытии (общих понятий), называя свою концепцию «идеал-реализмом», поскольку она строится на признании реальности идеального бытия.

Однако отношения, хотя они и являются бытием идеальным, представляют собой, по Лосскому, низший уровень идеального, ибо они несамостоятельны, лишены начала жизни и деятельности, иначе говоря, они не могут быть названы субстанциями. Мир как система может быть основан только с помощью конкретно-идеального, а не отвлеченно-идеального его условия. Такое конкретно-идеальное сущее должно стоять выше и эмпирического бытия чувственных вещей и процессов, и отвлеченно-идеального бытия универсалий. В отличие от первого, это сущее является сверхпространственным и сверхвременным,

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 362—363.

[2] Субъект, считает Лосский, «*не конструирует* познаваемый предмет, внося в него категориальное оформление своим мышлением, а интуитивно *созерцает* предмет...» (*Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 201).

а значит, идеальным; в отличие от второго, оно является не общим, а индивидуальным; оно есть начало, источник и причина, порождающая все реальные, пространственные и временные процессы. Это сущее одно только соответствует тому понятию, которое было центральным в докантовской метафизике, начиная с Аристотеля и кончая Лейбницем, — понятию субстанции. Подчеркивая динамическую, деятельно-творческую природу субстанции, Лосский называет ее «субстанциальным деятелем».

Такой идеально-реальный субстанциальный деятель дан нам в виде нашего собственного Я. Именно через свое Я человек в состоянии понять, что значит единство субстанции и ее сверхвременнóй характер. «Примеры творческой деятельности субстанции, создающей единства, пронизанные по всем направлениям отношениями, человек может найти, не выходя из сферы своего я. В самом деле, субъект (я) есть субстанция, и притом субстанция не только познающая, но и живущая, т. е. творящая новое бытие»[1]. В своем понимании человеческого Я, как и вообще субстанции, Лосский опять-таки решительно порывает с кантианской и позитивистской традициями и возвращается к учению Лейбница о Я как монаде, неделимом сверхчувственном сущем; монада не только является здесь субъектом познания, но в первую очередь есть бытие, субстанция, носитель и представления, и стремления. В отличие от Канта, который был убежден, что и сущность собственного Я человек не в силах постигнуть, ибо он дан себе всегда только как явление, но не как вещь в себе, Лосский, подобно Лейбницу, считает, что нам не только дана в непосредственном созерцании жизнь нашего Я как субстанции, т. е. вещи в себе, но что благодаря проникновению в свое Я мы вообще способны понимать как бы изнутри, что значит быть субстанцией.

Однако, в отличие от Лейбница, полагавшего, что субстанции-монады замкнуты каждая в себе, или, как он говорил, «не имеют окон и дверей», субстанциальные деятели у Лосского не только открыты друг другу, но как носители отвлеченно-идеальных форм частично единосущны. Они самостоятельны и обособлены друг от друга как источники творческих сил, но «как носители тождественных форм они сливаются в одно существо». Философ полагает, что, «сочетая лейбницианское учение о монадах как субстанциях с учением об *идеальных началах* в духе платонизма, можно понять мир как систему деятелей, с одной стороны, субстанциально самостоятельных, а с другой стороны, сливающихся в одно существо, вследствие чего между ними возможно такое тесное общение, как, например, *интуиция,* т. е. непосредственное созерцание одними бытия и действований других»[2].

На этом основании Лосский развивает учение о возможности непосредственного созерцания чужой душевной жизни. Как и М. Шелер, Лосский отвергает тезис о том, что о чужой душевной жизни мы можем только умозаключать по аналогии с нашей собственной, считая, что знание о чужом Я мы получаем непосредственно, т. е. с помощью интуиции. «...Мы можем проникать в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно»[3].

Итак, именно субстанциальные деятели в системе Лосского суть та последняя метафизическая реальность в мире, которая является причиной, порождающей пространственные и временные процессы, так же как и носителем отвлеченно-идеальных форм. Главным определением субстанциального деятеля является у Лосского воля. Она есть основное, что отличает конкретно-идеальное начало от отвлеченно-идеального, т. е. от мира идей, универсалий, не обладающих самостоятельным бытием и предполагающих своего носителя. Именно в качестве воли субстанциальный деятель есть источник силы, есть динамическое начало в мироздании. И тут мы обнаруживаем, что если рассматривать субстанцию-монаду с точки зрения ее основного определения, а именно как волю, то она оказывается — совсем по Лейбницу — замкнутым в себе бытием. Мы уже знаем, что как носите-

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 372.

[2] Там же. С. 526.

[3] *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 195—196.

ли рационального начала, отвлеченных идеальных форм, монады единосущны, что и делает возможным для них непосредственное знание; но как центры воли, а стало быть, центры деятельности, динамики, силы, жизни — они совершенно самостоятельны, и ничто внешнее не может оказать на них вызывающего изменения воздействия. «...Никакой предмет, находящийся вне субстанциального деятеля, не может *вторгнуться* в сферу его индивидуальности и *породить* перемену в нем: всякая перемена в субстанциальном деятеле, напр., в человеческом я, есть его *собственное действие, собственное проявление...»*[1]. И хотя многие из этих проявлений, как поясняет философ, возникают на основе общения с внешним миром, однако события внешнего мира служат только поводом для действий субстанции, а не причиной этих действий[2]. Только сама субстанция, сам деятель и его творческая сила, является подлинной причиной, порождающей события, которые входят в состав реального бытия.

Ничто внешнее не может причинно воздействовать на субстанциального деятеля потому, что его воля свободна, а это значит, что все ее проявления могут определяться только ею самою. Свобода воли, таким образом, есть как бы тот непробиваемый щит, которым субстанциальный деятель надежно защищен от всяких причинных воздействий извне — от влияний чувственного мира, его явлений и процессов, от воздействий других деятелей и даже от самого Бога, который никогда и не посягает на свободу воли человека. В соответствии с системой Лосского здесь следует говорить не только о человеке, но о субстанциальном деятеле вообще, ибо таковыми являются как разумные существа, так и бесчисленное множество не наделенных сознанием существ, расположенных в иерархическом порядке. Чем же определяется этот порядок, как понимает Лосский природу и происхождение субстанциальных деятелей?

У Лейбница, как известно, иерархия монад определяется степенью ясности их представлений: низшие монады воспринимают мир лишь смутно и неотчетливо, затем следуют те, что обладают некоторыми проблесками отчетливости в своих представлениях; на более высоком по отношению к ним уровне стоит человеческая душа, воспринимающая мир при свете сознания; но есть и души, превосходящие ее, — таковы ангелы. Монады более высокого уровня в состоянии, по Лейбницу, вступать в союз с низшими монадами, образуя органические соединения, начиная от кристаллов, минералов, растений, животных и кончая человеческой монадой.

Аналогичным образом рассуждает и Лосский, выстраивая иерархическую лестницу субстанциальных деятелей, в которой низшая ступень занята электронами, протонами, «а может быть, и какими-либо еще более простыми существами, которые будут открыты со временем физикою»[3]. За ними идут деятели, составляющие царство органической природы, еще выше — наделенные сознанием и разумом, как человек; но и человек — далеко не высший среди субстанциальных деятелей; его превосходят более совершенные монады, менее зависимые от чувственного начала и наделенные большей творческой силой; самую совершенную из них Лосский называет Высшей субстанцией.

Тут необходимо вспомнить, что мир, по Лосскому, есть единое органическое целое, каждый элемент которого связан с другим и не может существовать в изоляции от остальных. Мир является системным не только в целом, но и в каждой своей части. «...В мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени какому-либо более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому

---

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 529.

[2] Различение причины события и повода к нему — важный момент в системе Лосского, особенно в его доказательстве свободы воли. «...Состояния моего тела, как зависящие от моих хотений, так и возникшие самостоятельно, не могут *создавать* в моем я хотений, они могут только послужить для моего я *поводом,* по которому уже самое я проявит себя в таких или иных хотениях... Поэтому *свои* поступки никто не смеет оправдывать законами своего тела, законами физиологии и т. п.» (там же. С. 538—539).

[3] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 334.

целому, его охватывающему, и т. д. и т. д., мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую Высшую субстанцию»[1].

Выше уже отмечалось, что метафизика Лосского строится на двух — хотя и не взаимоисключающих, но весьма различных — началах: на универсалистском учении о всеединстве, органической целостности сущего, с одной стороны, и плюралистическом тезисе о самостоятельном бытии множества субстанций. Сейчас мы сможем увидеть, каким образом философ связывает воедино эти два принципа. В самом характере деятельности монад Лосский ищет способы осуществления единства мирового целого: каждая монада способна объединять вокруг себя группы низших, и чем выше ее уровень, тем устойчивее такое объединение и тем оно шире; так, Высшая монада способна объединить целый мир. Как же соотнесены между собой высшая и низшие субстанции? «Образцом для понимания связи между Высшею субстанциею и остальными субстанциями может служить отношение между обществом и индивидуумом: общество не творит индивидуума, но некоторые деятельности индивидуума имеют общественный характер, т. е. подчинены требованиям общественного целого»[2].

Отсюда следует, что Высшая субстанция — это не Бог[3]. И тут мы подходим к важному пункту метафизики Лосского, к его учению о творении, составляющему существенное отличие его системы от пантеистически окрашенных концепций всеединства Соловьева, Франка и др. Все субстанциальные деятели, согласно Лосскому, сотворены Богом; они сотворены как идеальные — т. е. сверхвременные и сверхпространственные — сущие; будучи сверхвременными, они пребывают всегда и, стало быть, бессмертны. То, что зовется смертью, есть лишь распадение союза высшего субстанциального деятеля — скажем, человеческой души, с низшими субстанциями, составлявшими его тело, но это не есть гибель ни самого этого высшего деятеля, ни объединенных им низших деятелей. Все они равно не подвержены смерти.

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 383—384.

[2] Там же. С. 384.

[3] «Высшая субстанция не есть первооснова мира потому, что остальные субстанции не порождаются ею, *по своему бытию* они наравне с нею первоначальны и самостоятельны и только в своих проявлениях, в своей *деятельности* отчасти подчиняются Высшей субстанции» (там же).

4. Учение о системности мира и сверхсистемности начал

Тезис о творении играет принципиальную роль как в понимании Лосским системности, органической целостности мира, так и в его трактовке сущности субстанций. Строго различая бытие и деятельность монад, Лосский получает возможность отменить пантеистическое учение, развитое немецким идеализмом, особенно ранним Фихте и Гегелем, где деятельность Я (у Фихте) или субстанции-субъекта (у Гегеля) оказывется тождественной их бытию, а потому и Верховная монада занимает место Бога. Лосский стремится доказать необходимость допущения находящегося вне мира трансцендентного его Творца, если мы хотим мыслить мир как некоторое системное целое. Если бы высшей точкой мира была Верховная (внутримировая) субстанция, то мир, говорит философ, перестал бы быть органическим целым. И в самом деле, поскольку все субстанции мира одинаково изначальны и самостоятельны по своему бытию, то их связь носила бы не внутренний, онтологический, а только внешний, функциональный характер, а поэтому мир представлял бы собой не целое, а лишь сумму самостоятельных элементов, был бы не единством бытия, а единством организации. Значит, если единство мира мыслить присущим самому миру, то в этом случае оно может быть только отвлеченным единством, т. е. не единым существом, а единством закона. Именно такое отвлеченное единство, по Лосскому, представляют собой абсолютная идея Гегеля и трансцендентальный субъект Когена и Наторпа. Сущность отвлеченного единства в том, что единое здесь выступает «*лишь в системе многого* и во взаимозависимости с ним...»[4].

[4] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 384.

Одним словом, Лосский возражает против признания мира самостоятельной, в себе замкнутой, самовоспроизводящейся системой, все функции которой и все многообразие жизни, в ней происходящее, объяснялись бы из взаимодействия целого со своими частями, и, стало быть, единое представало бы как единство многого. Он оставляет тут почву немецкого идеализма и обращается к пониманию отношения единого и многого, как оно было разработано в античной философии, в частности в неоплатонизме — у Плотина и Прокла. Оба греческих философа различали единое, причастное многому, т. е. единство многого, и единое, не причастное многому, т. е. единое в себе самом. Единое, причастное многому, не может быть высшим началом всего сущего — в этом убежден и Лосский. Чтобы была возможна система, должно существовать сверхсистемное начало, или, говоря в терминах неоплатонизма, единое, не причастное многому. Именно это сверхмировое, сверхсистемное, трансцендентное начало, каким мыслит Бога христианская религия, есть основание мира; способ его отношения к миру есть творение, отличное от всякого причинного отношения тем, что между причиной и следствием существует частичное тождество, тогда как между абсолютным основанием мира и самим миром никакого тождества нет. «В отличие от причинности это творение совершается *не во времени,* и следствием его является бытие сверхвременных *конкретно-идеальных* начал, субстанций, образующих систему мира»[1].

Коль скоро сверхсущее мыслится как единое вне всякой связи со многими, а значит, вне всяких отношений к чему бы то ни было иному, то о нем невозможно и никакое высказывание, ибо всякое высказывание предполагает отношение двух моментов — субъекта и предиката[2]. Поскольку Абсолют стоит выше сотворенной системы, он оказывается выше также и логических законов, которые суть законы системного бытия. Однако Лосский поясняет, что закон тождества, противоречия, исключенного третьего здесь не нарушается, а просто не находит себе применения.

Необходимость принять сверхсистемное начало как условие возможности системы мира отнюдь не отменяет допущения о существовании верховной внутримировой субстанции — чего-то вроде мировой души. Напротив, согласно Лосскому, оба эти начала требуют друг друга, ибо если мы не находим внутри мира, объединяющего все существующее, высшего центра, то склонны будем приписать эту деятельность объединения самому Абсолютному и тем самым придем к пантеизму. В действительности Абсолют есть только творец бытия субстанциальных деятелей, а функция объединения их принадлежит Высшему внутримировому деятелю.

Как же мыслит Лосский акт творения субстанций? «Первичный акт творения мира Богом, предшествующий шести дням развития мира и выраженный в Библии словами «в начале сотворил Бог небо и землю», состоит в том, что Бог создал субстанциальных деятелей, наделив их формальными свойствами сверхвременности, сверхпространственности и т. п., необходимыми для осмысленной жизнедеятельности, но не придал им никакого эмпирического характера. Выработать себе характер, т. е. тип своей жизни, есть задача свободного творчества каждого существа»[3].

Тут мы подходим к оригинальной и вызывавшей немало сомнений и возражений концепции философа. Он утверждает, что Бог сотворил все существа (т. е. все субстанции) равно духовными (идеальными — внепространственными и вневременными), равно бессмертными и равно наделенными свободой воли, динамической силой, позволяющей им созидать эмпирический внеший мир событий и процессов, а также способностью творить самих себя. В самом деле, сказать, что Бог не придал деятелям никакого эмпирического характера, — значит сказать, что он не творил ни неорганических элементов — воды, воздуха, минералов и т. д., ни растений и животных с их многообразными родами и видами, что он не творил ни Солнце, ни Землю, ни

---

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 389.

[2] «...Говоря об Абсолютном *самом по себе,* его можно характеризовать только отрицательными определениями... Абсолютное не есть воля, не есть разум, не есть многое, не есть простое и т. д., и т. д.» (там же. С. 386).

[3] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. С. 332.

другие планеты. Он создал только духовные субстанции — деятелей, которые вышли из рук Творца неопределенными, но наделенными сверхкачественной творческой силой, благодаря которой они сами вырабатывают свои качества в процессе развития мира, «в процессе свободной творческой эволюции его, конечно, при благодатном содействии Господа Бога, поскольку тварь стремится к добру»[1]. Каждому деятелю дарована свобода воли и предоставлена возможность выработать в себе эмпирический характер, т. е. определенные качества — вести жизнь либо минерала, либо дуба, либо орла или лягушки, либо человека, либо же, наконец, избрать высший путь и стать совершенной личностью, членом Царства Божия. Все зависит при этом от воли самого деятеля, от выбора им самого себя, а точнее, тех ценностей, которые становятся целью его стремлений и его деятельности.

5. Этика и теодицея

Здесь метафизика Лосского оказывается тесно связанной с его этикой. Ибо выбор, который в конечном счете осуществляют наделенные свободной волей деятели, — это выбор между добром и злом, т. е. между любовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью только к самому себе. «Те существа, которые... любят Бога больше себя и, далее, любя все существа, как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в единодушном сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия. Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире»[2].

Наделенные не только свободной волей, началом духа, но и динамической силой, началом движения и жизни, субстанциальные деятели являются творцами как своего эмпирического характера, так и материальных процессов, которые трактуются философом не с точки зрения механицизма, а с точки зрения динамизма. «Материя есть не субстанция, а *процесс,* именно действования отталкивания и притяжения, создающих непроницаемые объемы и движения их в пространстве»[3]. Динамическое понимание материи характерно для Лейбница, Бошковича и др. Согласно этой теории, непроницаемость, составляющая важнейшую характеристику материи, есть результат действия, а именно отталкивания, которое исходит из центров сил, — у Лейбница это монады. Однако учение динамического атомизма, которое разделяет и Лосский, исходит из того, что одни только силы отталкивания не могут объяснить природные процессы: в случае действия только этих сил центры обнаружения сил удалились бы друг от друга на бесконечное расстояние. Чтобы этого не произошло, необходимо допустить также действие сил притяжения.

Таким образом, материальность мира оказывается, по Лосскому, не результатом божественного творения, а продуктом творчества самих сотворенных деятелей: она возникает в силу того, что последние избирают в качестве высшей ценности свою самость, делают самих себя, в отъединенности от Бога и других деятелей, высшей своей целью. Действие отталкивания есть продукт эгоизма, этого первородного греха, порождающего психоматериальное царство вражды и разъединения, для которого характерна взаимная непроницаемость составляющих его деятелей. Однако даже и здесь непроницаемость не абсолютна: наличие сил притяжения свидетельствует о том, что «даже в материальной природе можно говорить о *взаимопроникнутости...* всего всем, что, однако, не приводит к безразличному смешению всего со всем, так как для всякого действования можно проследить его источник, определенный центр обнаружения сил и определенного субстанциального деятеля»[4].

Существует, однако, более высокая область мира, которая созидается теми субстанциаль-

---

[1] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. С. 332.
[2] Там же. С. 333—334.
[3] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 527.
[4] *Лосский Н. О.* Типы мировоззрений // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 29.

ными деятелями, что избрали не эгоизм, а любовь к Богу и всем сотворенным деятелям. Это — царство гармонии, или Царство Божие, где имеет место иное соотношение между частью и целым, чем в душевно-материальном царстве вражды. *«...Вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое»[1]. Именно в Царстве Божием полностью осуществлен принцип, положенный философом в основу своего учения: «все имманентно всему». Этот гармонический мир есть совершенный организм, ибо в организме части существуют ради целого, а целое — ради сохранения частей. Поскольку здесь деятели не проявляются в виде сил отталкивания и, стало быть, не создают непроницаемого бытия, то их тела, — а Лосский не признает бестелесных сотворенных субстанций, — отличаются от материальных тел нашего мира, и философ называет их духоносными или преображенными[2], имея в виду христианское учение о преображении плоти. «В таком царстве бытия, — пишет Лосский, — нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все блага, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения»[3].

Реализм Лосского сказывается и здесь: царство гармонии и любви — это не просто «идеал разума», как сказал бы Кант, не та идея, к которой стремится человечество в своем бесконечном развитии, но которая никогда не будет достигнута в действительности, как в этом был убежден и Фихте, — нет, Царство Божие существует реально, не менее, а более реально, чем наш мир разобщенности и вражды. Такое учение исключает утопизм, стремящийся к осуществлению Царства Божия на земле: те, кто в силу преодоления в себе эгоизма и самоутверждения достигают этого высшего типа бытия, получают духоносное тело и вступают в преображенный мир, где нет больше материальной косности и взаимоотталкивания. Это и есть тот иной, небесный мир, о котором возвещает Евангелие. Путь к этому высшему состоянию деятелей, что населяют наш психоматериальный мир, более того, своей греховностью, в сущности, и порождают его несовершенство, этот путь труден и долог.

Однако Лосский убежден, что этот путь будет пройден всеми без исключения субстанциальными деятелями, — иначе говоря, каждая сотворенная бессмертная душа спасется. «Строем каждого существа и всего мира обеспечено... то, что рано или поздно произведенное им зло будет наказано, и то, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра»[4].

Лосский, как и многие другие русские философы, однозначно решает «тягостный», как он его называет, вопрос о вечных адских муках грешников. «...Если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если *хотя бы одно существо* будет до скончания века подвергаться мучениям... то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его»[5]. Тезис об избранности немногих и отверженности остальных, особенно акцентированный у протестантов, прежде всего у Кальвина и его последователей, философ не принимает. Кстати, и на русской почве можно встретить идею избранности душ, которым уготовано бессмертие. Вот любопытный пример, приведенный Георгием Адамовичем из воспоминаний о Зинаиде Гиппиус. «Я верю в бессмертие души, я не могла бы жить без этой веры, — говорит поэтесса. — Но я не верю, что все души бессмертны. Или что все люди воскреснут. Вот Икс, например, — вы знаете его. Ну как это представить себе, что он вдруг воскреснет. Чему в нем воскресать? На него дунуть, никакого следа не останется, а туда же, воскреснуть собирается»[6]. Конечно, это сказано не без

---

[1] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 398.

[2] См. там же. С. 528.

[3] Там же. С. 528—529.

[4] *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 144.

[5] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. С. 378.

[6] *Адамович Г.* Разговоры с З. Н. Гиппиус // Встреча. Париж, 1945. № 2.

юмора, однако такая точка зрения защищалась, и вполне серьезно.

Что же касается Лосского, то он убежден, что воскреснет не только злополучный Икс, но и все те души, которые столь далеко зашли (точнее, столь низко пали) в своем эгоизме, что оказались обреченными на жизнь металлов, минералов, атомов и даже электронов. Это может показаться почти шуткой, но на самом деле с помощью такого — прямо скажем, курьезного — допущения философ пытается решить весьма нелегкую философско-богословскую проблему, и даже ряд проблем. Для их решения он и создает, а точнее, возрождает достаточно распространенное учение о переселении душ, близкое к тому, какое было у Лейбница. «Согласно персонализму, не только человек, но и каждый электрон, каждая молекула, всякое растение и животное, даже каждый листок на дереве есть существо, которому открыта возможность, поднимаясь на более высокие ступени жизни, стать действительною личностью и вступить, наконец, в Царство Божие... В этом смысле можно сказать, что никто и ничто не пропадает в мире, все бессмертно и все существа подлежат воскресению»[1].

Только в том случае, если «никто и ничто не пропадает в мире», можно с полной уверенностью сказать, что мир имеет смысл, и каждое существо в этом мире выполняет в нем свою — никем другим не могущую быть исполненной — задачу. Острая потребность в осмысленности всякого существования и всякой жизни, которая в конце концов станет личностью и спасется вместе с остальными в Царстве Божием, — вот это, видимо, и есть глубинный мотив, вызвавший у Лосского стремление принять учение о переселении душ, которое не согласуется с христианской антропологией[2].

---

[1] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. С. 379.

[2] Это обстоятельство смущает Лосского. В работе «Бог и мировое зло», опубликованной в 1941 г., он отмечает: «Мое понимание возникновения всех зол содержит в себе учение о *предсуществовании* каждой души, т. е. о творении Богом каждого деятеля в самом начале мира, и о *перевоплощении*. Эти учения не пользуются симпатиями православных и католических богословов, а также духовенства» (там же. С. 386).

Учение о переселении душ основано на вере в то, что после смерти тела душа переходит в другое живое тело — другого человека, животного или растения. Душа, таким образом, обречена как бы странствовать от одной телесной смерти к другой. Характерной особенностью такого верования является как раз отсутствие в нем понятия личности, единства самосознания, основанного на памяти о прошлом: ведь в каждом новом воплощении душа не помнит своей прежней жизни. Поэтому неудивительно, что христианство с его пониманием человека как личности не принимает учения о перевоплощении.

Это обстоятельство побудило Лосского уточнить свое понимание перевоплощения. Он опирается при этом на Лейбница, который тоже стремился устранить противоречие монадологии догматам церкви. Обсуждая вопрос о предсуществовании душ в «Теодицее», Лейбниц полагает, что души, которым предстояло в будущем стать человеческими, «существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел...»[3]. Однако эти души, по мнению Лейбница, не были разумными, а лишь чувствующими, наделенными восприятиями и ощущениями. Что же касается разумной души, т. е. души человека, то она, по словам Лейбница, получает разум только после рождения, и вряд ли это происходит при помощи «какого-либо естественного средства, возвышающего чувствующую душу до степени разумной души», — скорее «сам Бог сообщает разум этой душе посредством частного действия или, если угодно, посредством некоторого рода транскреации»[4].

Как видим, Лейбниц подчеркивает здесь два момента: во-первых, души, существовавшие с сотворения мира, были только потенциальными личностями, они не обладали тем, что отличает человека от животного, а тем более низших природных форм, а именно разумом, а стало быть — и свободой воли; и, во-вторых, чтобы превратить их в разумные существа, понадобился еще один — дополнительный акт творения, который имеет место при рождении или при зачатии.

---

[3] *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 184.

[4] Там же.

Оба эта момента выделяет и Лосский. «В той форме, — замечает он, — в которой учение о предсуществовании души и перевоплощении развито Лейбницем, именно в связи с учением о *транскреации* (о дополнительном творческом акте Божием, поднимающем душу от животности к человечности), оно никогда не подвергалось осуждению Церкви»[1].

Итак, Лосский, отвечая на критику его учения о переселении душ, пытался внести в него некоторые коррективы. Но совсем отказаться от этого учения он не мог. Ибо помимо уже указанного нами выше религиозного убеждения, что «никто и ничто не пропадает в мире», в пользу этого учения было и чисто философское соображение. Защищая монадологию, философ был вынужден объяснять причины возникновения материальности либо с помощью феноменалистского аргумента (к которому нередко прибегал Лейбниц, указывая на то, что материя есть только феномен, порождаемый субъективным фактором — восприятием монад), либо с помощью аргумента реалистического, требовавшего допустить, что каждая частица материального мира есть порождение активности соответствующего субстанциального деятеля, но не продукт чьего-либо субъективного восприятия. Для Лосского был приемлем только второй путь, потому что феноменалистское обоснование материальности — и телесности вообще — в корне подрывало его теорию познания, а именно учение о непосредственном созерцании предмета в подлиннике.

Была и еще одна философская проблема, которую Лосский пытался решить с помощью тезиса о переселении душ, включавшего идею их творческой эволюции от электрона до человека. Как это ни покажется парадоксально, но эта проблема связана именно с христианской антропологией, не допускающей существования бестелесной души.

С помощью монадологии Лосский пытался разрешить нелегкую проблему: совместить идею бессмертия души как самобытного начала, наделенного разумом и способностью к творчеству, и тезис о том, что душа никогда не может существовать в полном отделении от тела, не может быть развоплощена. А поскольку плоть разумной души мыслится философом как союз ее с другими, низшими монадами, то необходимо допустить иерархическое царство субстанциальных деятелей, от низшего — атома, до высшего — Верховного деятеля мира.

Не забудем, что Лосский — прежде всего философ, хотя нередко и касавшийся богословских вопросов. И его построения — это результат решения, подчас смелого и оригинального, ряда философских проблем. Стремление к созданию единой и непротиворечивой метафизической системы вынуждало мыслителя увязывать между собой решения многих проблем — связанных как с теорией познания, так и с онтологией, психологией, логикой, теорией ценности и т. д. И нередко элементы этой системы кажутся весьма разнородными, трудно сочетаемыми.

Так, в основу теории познания Лосского положен принцип созерцания, непосредственной данности предмета сознанию. Основу же его онтологии и космологии составляет начало воли: именно воля составляет ядро субстанции, которая и названа субстанциальным деятелем, чтобы подчеркнуть не просто ее устойчивость и идеальность, но ее творческий, самодеятельный характер. Субстанции у Лосского продолжают творческое дело Бога, совершенствуя себя в процессе эволюции.

Тут мы видим сочетание опять-таки разнородных моментов: тезис о вечности, бессмертии единожды сотворенных субстанций дополняется учением о развитии их и соответственно — эволюции мира, сущность которого они составляют.

Далее, метафизика Лосского соединяет в себе учение о всеединстве, которое он воспринимает от Соловьева и которое восходит к немецкому идеализму и неоплатонизму, и принципиальный плюрализм, где, как и у Лейбница, каждая монада обладает самостоятельным бытием и единственным, неповторимым характером. Учение о реальности общего (в духе средневекового реализма) сочетается у философа с номиналистическим принципом реальности индивидуальных субстанций.

Наконец, мы находим у Лосского весьма оригинальное объединение интуитивизма с защитой прав рационального мышления. Присоединяясь к А. Бергсону, доказывавшему, что

---

[1] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. С. 387.

интуиция созерцает вещь в ее подлинной сущности, схватывает свой предмет целиком, постигая его на основе целого и исходя из целого, в то время как рассудок оперирует с помощью знаков, символов, а потому всегда пытается сложить целое из частей, Лосский в то же время критикует Бергсона за то, что на этом основании он отбрасывает рассудок как технически-практическую способность и утверждает иррациональный характер интуиции. Для Лосского же рассудочное мышление «есть не что иное, как вид интуиции: это есть способность созерцания идей (в платоновском смысле), это есть видение безвременных начал, лежащих в основе временного мира»[1]. Лосскому удалось усвоить все то положительное, что несла с собой философия жизни, прежде всего в лице Бергсона, и избежать тех ее недостатков, которые связаны с отрицанием идеальной сверхвременной сферы мира, в результате чего мир предстал у французского философа как поток непрерывных изменений.

Завершая этот — далеко не полный — перечень различных моментов, из органического объединения которых выросла метафизика Лосского, нельзя не упомянуть и последний: будучи одним из наиболее ясных и логических последовательных русских философов, не оставляющих ни одного вопроса без всестороннего рассмотрения и взвешенного его решения, что так характерно именно для рационалистической традиции, Лосский в то же время является защитником мистической интуиции, доказывающим возможность непосредственного созерцания не только сверхчувственных идей (отвлеченно-идеального бытия) и вневременных и внепространственных духовных субстанций (конкретно-идеального бытия), но и запредельного миру, трансцендентного Бога.

Этот гносеологический оптимизм философа гармонически сочетается с его онтологическим оптимизмом, если обозначить этим термином убеждение его в том, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра. Оптимизм Лосского, видимо, глубоко укоренен в его христианской вере. А ведь Лосский, как и многие его современники, оказался в эпицентре исторического катаклизма: революция, гражданская война, затем жизнь в изгнании с ее неурядицами и неустроенностью. Надо думать, не только вера, но и философия помогала мыслителю преодолеть тяготы свалившихся на его поколение бедствий. Учение Лосского — это пример того содружества веры и разума, которое далеко не характерно для новейшей философии, но преобладает как в святоотческой традиции — у Григория Нисского, Василия Великого, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина, так и в средние века — у Фомы Аквинского, Альберта Великого, Суареса, а в новое время — у Лейбница.

Метафизика Лосского, при всей сложности ее построения и множестве разнородных элементов, увязываемых ею в единое целое, по своей исходной интуиции достаточно проста. В ее центре — понятие личности, наделенной свободной волей, жизненной силой и творческой потенцией. Личность, писал Лосский, «есть центральный онтологический элемент мира»[2]. С помощью учения о субстанциальных деятелях философ хочет укоренить личность в самом фундаменте бытия, дать онтологическое обоснование как ее бессмертия, так и ее свободы. Ключевые понятия — личность, свобода, творчество — объединяют Лосского с другими русскими философами начала XX в., но содержательное наполнение этих понятий, связь их между собой и характер их обоснования отличают учение Лосского даже от самых близких ему мыслителей, таких, как С. Л. Франк. Лосскому удалось избежать двух крайностей — как пантеистического сближения мира и Бога, так и неприятия мира, когда единственно оправданным отношением к нему считаются отрицание, разрушение, бунт.

Все учение Лосского проникнуто этическим пафосом, поэтому не будет преувеличением сказать, что его метафизика — это онтологизированная этика. В этом смысле он — философ глубоко русский: ведь акцент на нравственной проблематике — отличительная черта отечественной философской мысли.

---

[1] *Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914. С. 111.

[2] *Лосский Н. О.* Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 284.

Глава VI

Система теокосмического всеединства С. Л. Франка

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — видный представитель философии всеединства, одного из самобытных течений русской философской мысли, основы которого были заложены В. С. Соловьевым. Созданная им система всеединства выделяется как своей универсальностью, так и детальностью разработки самой идеи всеединства, которую он использовал в различных отраслях философского знания. Она включает в себя практически все основные составные части философской науки, но наиболее развернуто в ней представлены онтология (учение о бытии), гносеология (учение о познании) и философская антропология (учение о человеке).

1. Основные вехи жизненного и творческого пути

С. Л. Франк родился в Москве в семье врача. В 1894 г. он поступил на юридический факультет Московского университета; во время учебы сблизился с некоторыми группами зарождавшейся тогда в России социал-демократической партии, а в 1899 г. во время студенческих беспорядков сочинил антиправительственную прокламацию, в результате последовали арест и высылка на два года без права проживания в университетских городах. Франк выехал в Германию, где продолжил занятия в Гейдельберге и Мюнхене. Здесь им была написана статья «Теория ценностей Маркса и ее значение», обозначившая отход философа от увлечения марксизмом.

После возвращения в 1901 г. в Россию Франк в течение ряда лет занимается в основном переводческой и журналистской деятельностью, принимает участие в подготовке получившего широкую известность сборника «Проблемы идеализма», в котором опубликован его первый философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему». В 1909 г. в составе сборника «Вехи» вышла его статья «Этика нигилизма». В 1912 г. он становится приват-доцентом Петербургского университета. Здесь была опубликована его монография «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), защищенная в следующем году в качестве магистерской диссертации. В 1917 г. выходит в свет новая работа Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», которая и должна была стать его докторской диссертацией, но ее защита не состоялась из-за революционных перемен. С лета 1917 г. Франк — декан и профессор историко-философского факультета Саратовского университета, а с 1921 г. — профессор института научной философии при факультете общественных наук Московского университета.

В 1922 г. Франк с большой группой философов, ученых, деятелей культуры высылается за пределы России и поселяется в Берлине, где становится одним из основателей и профессором Русского научного института. Одновременно он читает ряд спецкурсов по истории русской философии и культуры в Берлинском университете. Он часто выступает с публичными лекциями во многих европейских странах, регулярно печатается в философских журналах. Наиболее значительной из работ, опубликованных в это время, является книга «Духовные основы общества» (1930), которая, по замыслу автора, представляет собою заключительную часть своеобразной философской трилогии, первые две части которой составили книги «Предмет знания» и «Душа человека». За годы пребывания в Германии им написаны также книги «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Живое знание», «Основы марксизма» и др. После прихода к власти нацистов Русский научный институт был закрыт, чтение лекций в Берлинском университете и других учебных заведениях Германии Франку было запрещено.

В 1937 г. философу удалось переехать во Францию, где он продолжил свою деятельность. В 1939 г. увидела свет, пожалуй, лучшая из многочисленных работ Франка, книга «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». В годы пребывания во Франции им была написана также книга «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии».

В ноябре 1945 г. Франк с женой переехал в Англию к своей дочери. Здесь он заканчивает и публикует книгу «С нами Бог. Три размышления». Незадолго до своей кончины он завершает книгу «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», которая стала синтезом его философского мировоззрения.

2. Бытие как сверхрациональное всеединство

Центральной идеей философской системы Франка является идея всеединства. В свете этой идеи бытие мыслится как универсальное, всеохватывающее, включающее в свой состав не только весь многообразный природный мир (космос), но и человека с присущим ему сознанием и всеми другими душевно-духовными силами и способностями, а также бытие Абсолюта — Бога. По определению Франка, всеединство — это наиболее развитая форма совершенного единства множества, выражающегося в «трансрациональном единстве раздельности и взаимопроникнутости».

Особенностью разработанной Франком модели всеединства является то, что исходным в ней служит сложившаяся система знания. Иными словами, в отличие от других концепций всеединства она движется не от бытия к знанию, а от знания к бытию. При этом, будучи основана преимущественно на теоретико-познавательном материале, она является не менее онтологичной, чем любая другая модель всеединства, поскольку представляет собою прежде всего учение о природе и структуре бытия. В понимании Франка сама гносеология в своих конечных основаниях и предпосылках является составной частью онтологии. Еще в книге «Предмет знания» он подчеркивал, что стремится превратить гносеологию в общее учение о бытии и знании, т. е. построить единую науку о бытии и знании, в которой гносеология и онтология были бы неразрывно связаны[1].

[1] См.: *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Спб., 1995. С. 39.

Анализируя природу знания, Франк приходит к выводу о существовании двух основных типов знания и соответственно типов бытия. Во-первых, это отвлеченное, абстрактное знание, выражаемое в понятиях и суждениях, которому в онтологическом плане соответствует особый слой бытия, называемый Франком предметной действительностью или просто действительностью. Она представляет собой совокупность эмпирически данных предметов внешнего мира и явлений душевно-телесной жизни человека, но взятых не в своем собственном, подлинном бытии, а как результат рационально-логической переработки и систематизации материала познания, образующегося в ходе взаимодействия человека как мыслящего и чувствующего существа с этим предметным миром. Во-вторых, это живое интуитивное знание, с помощью которого обнаруживается более глубокий слой бытия, который Франк чаще всего называет реальностью, относя к последней все то, что выходит за границы предметной действительности, начиная от внутренней душевно-духовной жизни человека, его сознания и самосознания и кончая Богом как основанием и последней глубиной всего существующего вообще.

Особенность отвлеченного или предметного знания Франк видит в том, что бытие воспринимается и мыслится в нем как совокупность жестко фиксированных определенностей — отдельных предметов, выражаемых в ясных, общезначимых понятиях, подчиняющихся законам логики и прежде всего законам тождества и противоречия. Такое представление бытия, полагает Франк, отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся, а тем более единственно возможным. Напротив, оно носит достаточно искусственный характер и возможно только если в основе его лежит интуиция, т. е. непосредственное восприятие целостности и единства всего сущего.

Эта мысль подвергается Франком всестороннему анализу, стержнем которого является исследование логической природы определенности. Всякая определенность (любое строго сформулированное понятие и соответственно обозначаемый им предмет) А обладает только ей присущим содержанием постольку, поскольку она отличается от всех других определенностей, имеющихся в мире.

Это множество определенностей, отличающихся от определенности А в логике, истолковывается как результат логического отрицания той или иной конкретной определенности (понятия) А и обозначается как не-А. Операция логического отрицания, как все логические операции и законы, носит универсальный, всеобщий характер. Соответственно вместе взятые А и не-А образуют универсальное всеобъемлющее множество, за пределами которого не остается места для каких-либо других определенностей. Вместе с тем входящие в состав этого множества определенности А и не-А образуют некую целостность, некое единство — они могут быть определенностями только в противопоставлении друг другу, поскольку представляют собою соотносительные и не обособленные друг от друга его элементы, а именно А определяется через противопоставление не-А и, напротив, не-А есть все остальное за исключением самого А. Указанное единство не является одной из определенностей в ряду других определенностей, поскольку она выступает как предпосылка мыслимости самих этих определенностей. Иначе говоря, оно есть то, что выходит за пределы выражающейся в понятиях системы определенности и, следовательно, не подчиняется законам логики, стоит выше их. Поэтому Франк его называет «металогическим единством».

Особенно существенно то, что металогическое единство в силу отстаиваемого Франком принципа единства бытия и знания (онтологии и гносеологии) является одновременно и выражением «исконного (первоначального) единства», присущего бытию; при этом оно также мыслится как нечто сверхопределенное. Стоя выше раздробленности бытия на множество определенностей, т. е. множество независимо друг от друга существующих предметов, вещей или процессов, металогическое единство есть их исконное единство, целостное бытие. Более того, это целостное бытие вместе с тем является и универсальным всеохватывающим бытием, т. е. всеединством, поскольку в нем нельзя выделить каких-либо отдельных определенностей, внешних по отношению к нему и существующих самостоятельно, независимо от него. «Металогическое единство, не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. оно есть абсолютное единство или всеединство. Ибо все, что отлично от «иного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность»[1]. Лишь на основе этого исконного единства «возможна дифференциация определенностей и различение между этим и иным». Отсюда, чтобы можно было выделить отдельную определенность или систему определенностей, отвлеченному знанию должна предшествовать «интуиция целостного бытия как такового», т. е. более высокий тип знания. Именно оно дает нам предмет «как непрерывность или всеединство — единство, вмещающее в себя систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее»[2].

В работе «Предмет знания» понятие металогического единства, с помощью которого Франк вводит в свое учение саму идею всеединства, носит еще предельно абстрактный характер и потому более глубокий слой бытия, которому только и присущи черты подлинного всеединства, характеризуется преимущественно под тем углом зрения, что оно представляет собою бытие, принципиально отличное от предметной действительности. Свойства же этого типа бытия лишь схематично намечены и обозначены, а не выявлены с достаточной полнотой и отчетливостью. Эта задача была Франком реализована только в работе «Непостижимое».

Основная идея этой книги — мысль о полноте, неисчерпаемости, абсолютном единстве всего сущего. С первых ее страниц Франк стремится дать почувствовать читателю, что окружающий нас со всех сторон мир пронизан темной бездной таинственного, непостижимого. Перед лицом событий, которые нас потрясают, будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, мы чувствуем, что стоим перед неким таинством — носитель жизни как будто исчезает в какой-то непостижимой дали или всплывает из непостижимой глубины. Великие катастрофы в природе и великие социальные потрясения представляются нам силами, которые внезапно захватывают нас и выводят за

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. С. 219.
[2] Там же. С. 221.

рамки привычного, знакомого, устойчивого мира. Во всех этих и подобных им случаях, заключает Франк, нам кажется, что «мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира — того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», — но и в самих его неведомых глубинах мы чуем *непостижимое* как некую *реальность,* которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»[1].

Раскрывая содержание понятия «непостижимое», Франк отмечает, что оно имеет два различных смысла. Во-первых, это непостижимое — для нас, т. е. по отношению к нашим познавательным возможностям. Во-вторых, это непостижимое по своей собственной природе безотносительно к человеку. Под непостижимым для нас мыслится все то, что выходит за рамки логически постижимого, выражающегося в понятиях; по существу, оно совпадает с понятием «металогическое». Вместе с тем это есть и своеобразная форма проявления непостижимого как такового. Последнее же, по словам Франка, заключается в характере реальности «как некой безусловно нераздельной сплошности, как некоего исконно первичного *целого*»[2].

В реальности, т. е. в подлинном бытии, все связано, сплетено и слито между собою, все относительно и потому оказывается единственным и неповторимым, но всегда находящимся в связи с чем-то иным. Это сплошное и слитное бытие нельзя считать неким определенным целым, ибо всякая определенность есть обособление и ограничение. И потому реальность как подлинное бытие носит трансдефенитный характер; она выше всего определенного, т. е. сверхопределенно.

Другое существенное свойство подлинного бытия — его трансфинитность, иными словами, бесконечность, беспредельность. Бытие никогда не закончено, не завершено, но включает в себя возможность иного и потому есть «неисчерпаемая полнота и глубина» или потенциальность, обнаруживающая себя в непрерывном процессе становления, перехода от того, что есть, к тому, что будет или может быть. В этой незаконченности бытия или в его потенциальности — источник и залог свободы, выхода за пределы необходимости и детерминизма; в глубинах бытия все возможно.

Чистая потенциальность бытия подобна некоему первичному хаосу, из которого, как из материнского лона, рождается все определенное, законченное, все то, что называется предметным миром. Все возникающее «рождается из темного — и притом не только для нас, но и в самом себе темного — лона потенциальности...»[3]. Именно это лоно чистой потенциальности, в котором нет каких-либо граней и границ, которое беспредельно и бесконечно по самой своей природе и в то же время находится в процессе вечного становления, перехода из одного в другое, и представляет собой непостижимое как таковое; оно есть то, что неизъяснимо и невыразимо в понятиях и потому трансрационально (сверхрационально). Обладая свойствами безусловно творческого начала, порождающего в себе и из себя все многообразие конкретных, частных определенностей (т. е. конкретных предметов и вещей) и одновременно содержащегося в них и через них реализующегося, оно образует всеединое, или всеединство. Именно в этом своем качестве всеобъемлющего всеединства непостижимое (трансрациональное) представляет то совокупное подлинное бытие, которое Франк называет реальностью и которое принципиально отлично от предметного бытия.

Трансрациональное, всеохватывающее бытие, или реальность, есть, таким образом, единство многообразных определений — единого и многого, актуального и потенциального, конечного и бесконечного, части и целого и т. д. Потому и о реальности нельзя сказать, что она только какое-то определенное «это» или «то» — как всеобъемлющая полнота она есть одновременно и «это» и «то», точнее, единство того и другого. В силу этого знание о реальности нельзя выразить ни в отдельно взятом утвердительном, ни в отдельно взятом отрицательном суждении, а только в разнооб-

---

[1] *Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 192.

[2] Там же. С. 233.

[3] Там же. С. 250.

разных формах единства, перехода от одного суждения к другому. Это единство достигается в особой форме интуитивного познания, которое Франк, следуя за Николаем Кузанским, называет «умудренным неведением», т. е. знанием, которое, с одной стороны, нельзя выразить в обычных формах познания (и в этом смысле оно остается неведением) и которое в то же время возвышается над обыденным, рационально-рассудочным познанием и потому представляет собой то, что обычно называется мудростью.

Высший пункт, который может быть достигнут в подобном описании реальности, есть, по мнению Франка, монодуализм (двуединство), выступающий как своеобразная форма диалектического мышления, оперирующего противоположностями. Наиболее выразительными же образцами монодуалистического бытия, в понимании Франка, являются человек с его внутренним душевно-духовным миром (а также единство и взаимодействие многих личностей, образующих человеческое сообщество) и Божество как последняя глубина и основание реальности.

3. Познание как конкретное описание и интуитивное постижение

В учении о познании Франк исходит из того, что знание необходимо есть знание о предмете, т. е. о некоем бытии, существующем независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это означает, что знание всегда имеет своим предметом нечто находящееся за пределами нашего сознания, трансцендентное ему, т. е. некое неизвестное — *x*. И в этом самом по себе, казалось бы, совершенно очевидном и несомненном факте таится уже первая загадка познания: как можно познавать, не зная, чтó именно мы намерены познать; нельзя познавать что-либо вообще просто неизвестное нечто, точно так же как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели.

Но предположим, что нам каким-то образом удалось разрешить эту трудность и получить некоторые знания о предмете. Тогда возникает, по мнению Франка, новая загадка в понимании природы познания — ведь мы, очевидно, должны различать содержание предмета знания и содержание знания. Содержание знания есть совокупность наших представлений о предмете знания, то, как мы представляем себе этот предмет. В этом смысле оно выступает как нечто субъективное, внутренне присущее нашему сознанию, и отсюда возникает вопрос: исходя из каких оснований мы можем утверждать, что наше субъективное представление о предмете (содержание знания) тождественно с содержанием самого предмета знания?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего, считает Франк, освободиться от плена субъективистских представлений о природе сознания и познания, глубоко укоренившихся в западноевропейской философии нового и новейшего времени. «Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о замкнутости сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится вне сознания и тогда она ему не доступна, либо она находится внутри сознания и тогда она не есть «подлинная действительность», а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории познания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность»[1]. Поясняя это свое понимание сознания, Франк сравнивает его со светом лампы. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе — расшириться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие непосредственно. Но это «возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в абсолютном бытии, как непосредственно и

[1] *Франк С. Л.* Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922. С. 35.

неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом»[1]. Поскольку это первичное исконное единство бытия и сознания существует и присутствует в нас и до всякого обращения сознания на предмет, т. е. до собственно познавательного процесса, то мы должны признать, полагает Франк, что знанию необходимо предшествует особая форма потенциального обладания предметом. Такое истолкование познания, считает он, снимает упомянутые выше трудности в понимании природы познания.

Знание может быть направлено на предмет, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что неизвестное, как таковое, нам известно. Известно не через особое знание о нем (что было бы явным противоречием, поскольку утверждало бы, что мы знаем то, чего не знаем), а совершенно непосредственно в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. Отсюда в сознании познающего субъекта всегда присутствует два компонента: актуально данное, например восприятие дома или дерева, и потенциально имеющееся. Ограниченная область данного, т. е. известного, определенного, окружена безграничным фоном неизвестного, неопределенного. Этот фон есть бытие, как таковое, бытие, сплошь заполненное неизвестными нам, но в себе самих определенными содержаниями. Мы не знаем, что конкретно наполняет эту безграничность, но мы знаем, что она всегда заполнена, т. е. что область данного не исчерпывает всей полноты сущего.

Проникновение в неизвестное, приписывание неопределенному определенного содержания и составляет, по Франку, суть процесса познания. При этом познанное конкретное содержание (А) будет содержанием именно предмета (х), т. е. самого бытия. Потому и содержание знания, т. е. наше представление о бытии, в конечном счете совпадает с содержанием самого предмета знания, т. е. со свойствами бытия, как оно существует само по себе. Иными словами, в форме бытия мы непосредственно обладаем тем, что в форме содержания знания есть результат особого процесса познавания. В этой связи может возникнуть вопрос: зачем вообще необходимо познание, если мы и так потенциально способны обладать всем, что нам может встретиться в опыте?

В самой общей форме ответ Франка таков. Потенциальное обладание предметом знания не есть еще знание об этом предмете: это только возможность знания, но не само знание. От познающего субъекта требуются специальные усилия для того, чтобы потенциально имеющуюся у него информацию в форме непосредственного переживания относительно предмета познания превратить в содержание знания. Это осуществляется, во-первых, с помощью особой познавательной операции, которую Франк, следуя за Э. Гуссерлем, называет интенциональностью сознания и познания, в основе которой лежит концентрация внимания на том или ином непосредственно имеющемся у нас в данный момент переживании, которое возникает в результате контакта чувств и сознания человека с тем или иным фрагментом бытия, выделение этого переживания из всего потока переживаний. Во-вторых, выделенное из потока переживаний конкретное переживание, например восприятие дома или какого-нибудь предмета красного цвета, необходимо соотнести со всей остальной совокупностью переживаний и тем самым определить его своеобразие в отличие от всех других. В результате подобных познавательных операций «слепой поток переживаний», в котором, по Франку, и состоит жизнь сознания и который образует материал знания, потенциально всегда имеющийся у познающего субъекта в силу его постоянной и неустранимой включенности в бытие, и превращается в знание.

Таким образом, процесс познания изображается Франком как актуализация потенциального — как прояснение того, что ранее уже присутствовало в сознании, но в неявной, затемненной форме (форме «слепых переживаний»), как переход от переживания бытия, которым мы непосредственно обладаем в силу нашей включенности в это бытие, к знанию о бытии, т. е. к представлению его (бытия) в познавательных формах, в которых потенциально имеющееся содержание знания (материал знания) становится актуально наличным, более или менее четко обозначенным и опре-

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. С. 37.

деленным. Сама же эта актуализация потенциально сущего в нас бытия, как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы, непосредственно данной нам как поток переживаний, по мнению Франка, может быть осуществлена в двух формах, соответственно этому существует два основных типа знания.

Сознание может, во-первых, сосредоточиться на абстрактном единстве бытия. При этом переживаемое преобразуется в противостоящий субъекту предмет, а сознание суживается до простой направленности на этот предмет (интенциональности), утрачивая свое существенное содержание как потока переживаний. Этот способ актуализации потенциального составляет основание отвлеченного рационально-рассудочного познания. Во-вторых, переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может совершаться не через отрешение от переживания, а через его расширение до всей полноты бытия. В этом случае обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, а обладание в смысле слияния моего Я с предметом, приобщения моей жизни к всеобщей жизни, т. е. к жизни всеединства. Здесь уже имеет место более высокий тип знания — знание интуитивное как переживание самого бытия, как единство переживания и знания.

Обобщенно говоря, отличительную особенность отвлеченного (предметного) знания Франк усматривает в том, что познаваемый предмет в нем воспринимается и мыслится как нечто внешнее субъекту, лишенное собственной значимости, постигаемое (хотя бы в принципе) в ясных, отчетливых и общезначимых понятиях. Предметное знание дает нам трезвый, «рассудочный, обмирщенный образ мира», единственным отношением к которому является отношение трезвой ориентации в нем[1]. Этот образ мира соответствует трезвой, обыденной, рассудочной установке нашего духа, расчленяющий действительность на совокупность отдельных, относительно обособленных определенностей, противостоящих человеческому сознанию.

В интуитивном знании, в отличие от предметного знания, субъект и объект познания не противостоят друг другу, а взаимопронизывают и взаимополагают друг друга. Простейший пример — эстетическое восприятие. Здесь предмет перестает быть частью холодного равнодушного мира, мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом, мы как бы вступаем в контакт с чем-то близким нам. Если в предметном познании объект познания предстает как нечто внешнее, пассивное, а активность исходит от субъекта, который, стремясь обнаружить свойства объекта всеми имеющимися у него средствами (в актах внимания, созерцания, логического вывода, сравнения и т. д.), преобразует данный в интуиции материал знания, то в интуитивном знании эту функцию может взять на себя только внутреннее переживание, живое общение, своеобразный диалог с предметом познания, когда в ответ на наше заинтересованное, глубоко личностное отношение объект так или иначе самовыражается, самораскрывается.

Этот гносеологический феномен, служащий предпосылкой познания реальности, Франк называет откровением. «Откровение, — пишет он, — есть всюду, где что-либо сущее (очевидно живое и обладающее сознанием) само, собственной активностью, как бы по собственной инициативе, *открывает* себя другому через воздействие на него»[2]. Чаще всего своеобразие этой познавательной ситуации Франк иллюстрирует, обращаясь к внутреннему миру человека. В то же время он подчеркивает, что этот феномен присущ реальности как таковой, во всех ее проявлениях и формах существования, поскольку она есть не что иное, как само себе открывающееся и само себя сознающее бытие. В результате знание перестает быть безличным, чисто объективным и превращается в знание-переживание, в знание-общение, дающее предмет в его непосредственной целостности и собственной значимости. Пережить, прочувствовать что-либо — значит знать предмет «изнутри», в общей жизни с ним.

В интуитивном познании, по Франку, мы имеем дело не только с единством субъекта и объекта, но и с их единством со средствами познания. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности является здесь

[1] См.: *Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. С. 189.

[2] *Франк С. Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 278.

основным онтологическим «инструментом», «средством» познания. Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, а именно дать в себе же место для откровения другого; лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт. Главная задача, которая в этой связи встает перед человеком, — преодолеть узкие рамки объективирующего, безличностного отношения к окружающей действительности.

В предметном и интуитивном знании задействованы разные структуры человеческого существа. В первом человек действует как чистый ум, во втором — как личность, т. е. как воедино собранная совокупность всех его сил и способностей. И в этом своем качестве он выступает как нечто индивидуальное и уникальное, абсолютно незаменимое в совокупном бытии. Из этого следует, что результаты интуитивного познания в решающей степени зависят от духовного склада конкретной личности, от пережитого и накопленного ею жизненного и духовного опыта. Это не значит, что тем самым интуитивное познание становится чисто субъективным; оно сохраняет свойства объективности, но на других путях и другими средствами, чем это достигается в отвлеченном знании, — главным образом на путях «слияния моей индивидуальной жизни с жизнью всеединства», формирования духовной общности людей, вовлеченных в процесс познания.

Хотя, с точки зрения Франка, предметное, рационально-рассудочное знание не может дать ответа на основные вопросы человеческого бытия, тем не менее он признает его в качестве необходимой ступени развития познания. «Момент *рациональности,* — пишет он, — ...остается для нас *объективно реальным* элементом самого бытия, и потому опирающаяся на него установка трезвого рационального миропонимания *как таковая* вполне оправданна и уместна. Более того: *отвлеченный иррационализм,* отрицающий объективную значимость рационального начала, есть направление еще *более ложное и вредное,* чем отвлеченный рационализм»[1].

Характеризуя свое мировоззрение в целом, Франк указывал на то, что одним из важнейших мотивов его творческой деятельности всегда являлось стремление «рационально выразить сверхрациональное существо реальности»[2]. То, что Франк называет трансрациональным, или сверхрациональным, — это нечто третье, возвышающееся над односторонностью традиционной, классической трактовки рациональности, сложившейся в западноевропейской философии XVII—XVIII вв. и той расширительной трактовкой иррациональности, которую она получила в философии жизни, экзистенциализме и других течениях западноевропейской философской мысли XX столетия. Эти устремления Франка в определенной мере созвучны магистральной линии развития современной гносеологии, внимание которой все более концентрируется на поиске «новой рациональности», более богатой и гибкой по сравнению с классическим рационализмом.

И все же глубинную сущность реальности вообще, человека и Бога в особенности, по Франку, не в состоянии постичь и выразить в полном объеме не только рациональное, но и более глубокое интуитивное знание. В последней своей глубине реальность непостижима, необъяснима и невыразима. Ее нельзя объяснить и выразить в словах и понятиях, однако она не только предстоит нам в этой своей непостижимости, но и имеет свой собственный «голос», она «говорит», что совершается в том специфическом гносеологическом феномене, который был выше описан под именем откровения реальности, т. е. ее самообнаружения и самовыражения. Хотя это откровение, считал Франк, отнюдь не равнозначно демонстрации своего содержания в какой-то логически ясной и прозрачной форме, но оно оставляет человеку возможность уловить природу реальности в своем внутреннем опыте и попытаться постичь и выразить ее некоторым косвенным, опосредствованным образом. При всей тщетности интеллектуальных усилий проникнуть в саму суть реальности мы все-таки можем, по словам Франка, как бы «кружиться» около ее. Это достигается, например, художественно-выразительными средствами, в особенности языком поэзии, средствами мистического опыта и т. д.

[1] *Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. С. 557.

[2] *Франк С. Л.* Реальность и человек. С. 209.

Труды Франка по гносеологии — своеобразная страница отечественной философской мысли. В то же время они не лишены определенных слабостей. Франк, например, необоснованно резко противопоставляет рационально-рассудочное и интуитивное познание, его критика рационального познания, в особенности научного, не всегда справедлива. Трудно безоговорочно принять и идею онтологизма, лежащую в основании всей теоретико-познавательной концепции Франка. Эта идея выполняет в ней двойственную, внутренне противоречивую функцию. С одной стороны, она помогает подметить и преодолеть действительные недостатки субъективистских интерпретаций процесса познания, но одновременно порождает упрощенные представления о путях и механизмах формирования и развития знания, в частности ведет к недооценке роли активности человека в этих процессах.

4. Человек как двуединое (природное и сверхприродное) существо

Проблема человека всегда входила в круг основных философских интересов Франка. Его философская антропология — часть созданной им целостной философской системы; она немыслима вне контекста его онтологии, теории познания, социальной философии, этики и философии религии.

Представление Франка о природе человека концентрируется вокруг двух основных идей. Это, во-первых, идея органической включенности человека во всеохватывающее, универсальное бытие, во всеединство. Во-вторых, это идея уникальности человека в составе всеединства.

Указанные идеи, в особенности первая из них, были выдвинуты Франком уже в раннем его исследовании, посвященном проблеме человека, — в книге «Душа человека». В этой работе философскую антропологию для него олицетворяет учение о душе, или философская психология. Под душой Франк понимает прежде всего то, что называется нашей внутренней психической жизнью, как некоторое целостное образование во всем многообразии присущих ей эмоций, страстей, переживаний и других психических состояний. Но наряду с последними в ней обнаруживается более глубокий и более важный слой внутренней жизни, называемой Франком духовной жизнью, который выводит нас за узкие рамки душевной жизни и вводит в мир сверхиндивидуальной абсолютной реальности, мир потенциально бесконечных сил, в который мы погружены и который вместе с тем является основанием нашей душевной жизни, ее организующим центром и средоточием. Тайна души заключается в ее способности возвышаться над самой собою, выходить за границы нашего внутреннего Я. Человек как субъект психической жизни представляет собою лишь ограниченную реальность или отдельную часть мира, обособленную и противостоящую ему как объект субъекту. Но в качестве субъекта духовной жизни человек не малая частица бытия, а потенциально равносилен всему мыслимому вообще. Другими словами, он есть не что иное, как само абсолютное бытие, но лишь в ослабленной, деформированной и потенциализированной форме[1].

Вторая идея — идея своеобразия человека в составе всеединства — наиболее глубоко и всесторонне разработана в итоговой работе Франка «Реальность и человек». Исследование проблемы человека в ней начинается с констатации его двойственной природы. По Франку, человек с точки зрения своего онтологического статуса принадлежит одновременно двум мирам и есть как бы место их встречи и скрещения. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами, он входит в состав природы. Но как духовное существо он принадлежит к иному миру — миру реальности и своими корнями как бы уходит в его глубины. Человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в указанных разнородных мирах. В этом, полагает Франк, состоит основное отличие человека от животного, ибо животное есть не что иное, как естественное существо, т. е. существо, всецело принадлежащее к природному миру. Человек же, вхо-

---

[1] См.: *Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 180.

дя в состав этого мира, одновременно возвышается над ним, заключая в себе «иную сверхмирную инстанцию».

Во всяком сознательном акте своей жизни человек противопоставляет всему, что ему эмпирически дано, нечто иное, выходящее за его пределы. Например, понятия добра и зла, должного и недолжного, считает Франк, противостоят тому, что только фактически есть, т. е. проистекают из нашей причастности к сфере, выходящей за пределы объективной действительности и ей инородной. И точно так же любой творческий замысел — стремление осуществить нечто новое, еще не существующее — предполагает, что наш дух не ограничен и не скован пределами объективной действительности.

Рассмотренная под этим углом зрения жизнь человека предстает как постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между двумя сферами его бытия — природной, естественно-фактической и духовной. Эта вторая сфера человеческого бытия, представляющая собой его средоточие и верховную инстанцию, имеет, считает Франк, своим первоисточником и последней глубиной то, что обычно называется Богом. Потому связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека: то, что делает человека человеком, есть его богочеловечность.

Этот центральный для всей своей философско-антропологической концепции тезис Франк раскрывает посредством выявления сложной диалектики взаимосвязи между Богом и человеком, внутренней антиномичности положения человека в составе реальности. Как полагает Франк, реальность (сверхприродное, духовное бытие) в той форме, в какой она непосредственно присуща человеку, осознается им как нечто само по себе недостаточное, неудовлетворяющее его, не соответствующее его подлинному существу. Это есть, во-первых, нечто неполное, частичное, лишь потенциально бесконечное и, во-вторых, — и это самое главное — нечто безосновное, т. е. внутри себя самой не содержащее оснований своего собственного бытия. Человек же испытывает нужду в безусловно прочной самоутвержденной основе для своего существования. Бог в представлении Франка и есть прежде всего то, в чем человек нуждается, — начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему (внешнее по отношению к нему). Это есть абсолютное бытие, лишенное тех черт субъективности и ограниченности, которые присущи человеческому бытию.

С другой стороны, Бог, будучи первоисточником и центром реальности, пронизывает всю ее, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем и, следовательно, одновременно имманентен (внутренне присущ) ему. И в этом смысле Бог живет в глубинах каждого человека, есть как бы глубочайшая основа его личности.

Для человека трансцендентность Бога, таким образом, не только органически совмещается с его имманентностью, но и образует с ней неразделимое, сверхрациональное единство. Эта сверхрациональность идеи богочеловечности человека есть, по мнению Франка, источник постоянной склонности философской и богословской мысли и к упрощаемому, а тем самым искажающему ее толкованию, и к ее отвержению. В этой связи Франк выступает с критикой двух равно неприемлемых для него, но пустивших глубокие корни в европейской философии и культуре точек зрения на соотношение Бога и человека.

Первая из них, которую он связывает с именем богослова и философа раннего средневековья Августина, утверждает безусловную разнородность Бога и человека, абсолютную трансцендентность Бога и приходит в конечном счете к выводу о ничтожности человека перед лицом Творца. Такое толкование, по мнению Франка, несостоятельно хотя бы потому, что оно не может дать удовлетворительного ответа на вопрос, на чем основана тогда святость человеческой личности? Другая неприемлемая Франком точка зрения на природу человека в ее отношении с Богом названа им по имени церковного деятеля и богослова конца IV — начала V в. Пелагия, утверждавшего, что и без определяющей роли божественной благодати, а только в соответствии с велениями собственной свобод-

ной воли человек может самореализоваться как личность и обрести спасение. По характеристике Франка, в пелагианстве человек мыслится «существом, утвержденным в самом себе», и оно, по его мнению, подготовило почву для возникновения «безрелигиозного гуманизма», который достиг наивысшего своего выражения в концепциях К. Маркса и Ф. Ницше.

Таким образом, делает вывод Франк, человеческая природа искажается не только в том случае, когда Бог, и только он, мыслится всесильным, а человек — ничтожным существом, но и тогда, когда человек изображается как некая высшая, самодостаточная инстанция. Чтобы разрешить эту антиномию, необходимо, по Франку, исходить при осмыслении всех проблем своеобразия человеческого бытия в составе всеединства из признания антиномичности самой идеи богочеловечности. Человек есть существо только отчасти, в глубинной своей сущности богоподобное. Но одновременно он является существом самоценным, творчески активным, способным при определенных условиях и обстоятельствах даже противопоставлять себя Богу. Только при таком подходе, полагает он, появляется возможность адекватно уяснить наиболее сложные проблемы человеческого бытия, такие, как проблема природы и происхождения зла и свободной человеческой воли. Правда, для этого, считает Франк, необходимо прежде всего раз и навсегда отказаться не только от самонадеянных попыток объяснить их природу в формах рационального, научно-теоретического мышления, но и от любых теодицей, оправдывающих Бога за мировое зло, настаивающих на идеальном совершенстве всего созданного им. Происхождение зла, по его мнению, рационально, научно-теоретически необъяснимо, потому что, пытаясь рационально объяснить его, мы невольно как бы оправдываем его, делаем его чем-то естественным и нормальным, тогда как зло по самой своей природе есть то, чего при нормальном естественном положении вещей не должно быть вообще. Но, хотя зло нельзя рационально научно-теоретически объяснить и понять, его можно научиться распознавать и описывать.

Суть предложенного Франком в работе «Реальность и человек» подхода к пониманию природы зла и свободной воли человека прямо вытекает из развиваемых им представлений о не тождественности реальности, взятой в ее общем виде, и Божества. Напомним, что реальность, в понимании Франка, — это духовное бытие, обладающее свойствами трансфинитности, т. е. чистой потенциальности. Взятая в отрыве от своего первоисточника и божественной основы, она представляет собой сгусток духовной энергии, стихию свободных, но вместе с тем слепых, хаотичных и разрушительных сил. Человек соприкасается с реальностью не только в той центральной точке своего существа, в которой он есть личность и где он неразрывно связан с Богом, но и со всей реальностью в целом, подвержен ее воздействиям. Эта чистая потенциальность сдерживается Богом как актуально наличным, совершенным и завершенным, в себе самом обоснованным бытием. Но как только ослабляется связь личности с Богом, напор стихийных сил реальности прорывает преграды, отделяющие человека от всей остальной реальности, и ее стихии прорываются в человеческую душу, как бы затопляют ее и овладевают ею.

Отсюда и греховность человека, неустранимое присутствие в нем злых, темных сил. Наряду с истинным духовным существом человека как личности, в которой он богоподобен, в нем формируется мнимое или, говоря словами Франка, «самочинное» Я. В обоих указанных качествах человек, согласно Франку, является существом свободным; но в первом — это свобода подлинная, а во втором — мнимая. К греху или ко злу человека приводит не свобода вообще (которая может быть основанием как доброго, так и злого в человеке), а только мнимая свобода; грех или зло — это не итог человеческой свободы, а, наоборот, — итог и выражение несвободы человека, его зависимости от слепых сил реальности.

Таким образом, сущностные особенности самого человека — его способность к свободному самоопределению и творчеству — сами по себе не ведут с неизбежностью к греховности и злу; лишь свобода, искаженная под

воздействием слепых сил реальности, прорывающихся в человеческую душу в условиях его отрыва от Божества, становится таким источником.

Но может ли развиваемый Франком подход к пониманию природы и происхождения зла и свободной человеческой воли рассматриваться как достаточно обоснованный и в то же время приемлемый с нравственно-гуманистической точки зрения? Многие авторитетные исследователи, писавшие о творчестве Франка, полагали, что нет.

Во-первых, остается необъясненным, как и почему возможно обособление реальности от Божества, ведь Божество является ее первоисточником и центром. Обоснованного ответа именно на данный вопрос Франк не дает, ограничиваясь простой констатацией существования некой загадочной «трещины», т. е. разрыва, провала во всеединстве. Во-вторых, акцент на онтологической обусловленности и неустранимости зла — господства в человеке как части реальности стихии чистой потенциальности — не может не снижать значимости собственно человеческого фактора в его возникновении, устойчивом существовании и преодолении. Отсюда становится довольно сложным объяснить, почему все же и при этих условиях и обстоятельствах сам человек остается ответственным за свое поведение, за все свои действия.

Человек, в понимании Франка, не есть некая изолированная, предоставленная сама себе субстанция не только в том плане, что он выступает частицей и носителем всеобъемлющего универсального бытия, но и в том, что каждый отдельный человек немыслим вне своей связи с другими людьми. Ближайшим образом общество предстает как совокупность многих индивидов, многих Я; эту совокупность Франк обозначает и выражает с помощью понятия «Мы». В качестве «Мы» могут выступать самые различные по своему составу и объему объединения людей — семья, школа, государство, нация, церковь и т. д. Вместе с тем, в понимании Франка, «Мы» не есть чисто собирательное понятие, простое объединение многих «Я». Понятие «Мы» выражает некое глубинное единство, существующее между людьми. Уже тот простой факт, что человек по рождению есть итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования взаимосочетание двух особей разного пола, в корне подрывает представление о том, что личность есть некая абсолютная, самодовлеющая и замкнутая в себе реальность. Это созревание, формирование в лоне целого, в общении с другими людьми, в сущности, продолжается всю нашу жизнь.

То, что человеческая жизнь во всех ее областях, начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями, имеет форму общественной жизни, есть необходимое выражение единства, лежащего в основе человеческого бытия. И не только потому человек живет в обществе, что многие отдельные люди объединяются между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему не может существовать иначе, как в качестве члена общества. «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»[1].

Внутреннее единство людей, лежащее в основании любых форм общественной жизни, Франк выражает с помощью понятия «соборности». Он различает три основные формы реализации в общественной жизни соборности: 1) брачно-семейное единство; 2) религиозная жизнь; 3) чувство общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей, например какого-либо народа. Всем трем формам соборности присущи некоторые общие черты. Это, во-первых, органическое неразрывное единство всех членов соборного целого, так что указанное единство внутренне присутствует в каждом его члене. Во-вторых, соборное единство образует жизненное содержание самой личности; для нее оно не внешняя среда, а то, чем

[1] *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.

внутренне живет личность, ее богатство и ее личное достояние.

Наиболее полно и конкретно соборная природа человека выражается в нравственно-правовом характере его жизни. Нравственные и правовые нормы определяют должное в человеческих отношениях; следование им поднимает человека над всей сферой природно-естественного.

Всячески подчеркивая значение соборного начала в жизнедеятельности человека, Франк вместе с тем был далек от его абсолютизации. При всей важности категории «Мы» для понимания природы индивидуального и общественного бытия было бы ошибкой, отмечает он, считать, что «Мы» есть категория абсолютно первичная, в отношении которой «Я» есть нечто производное. В таком утверждении содержалась бы «ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма». Какую бы роль в человеческой жизни ни играли социальные формы и факторы, в конечном счете важнейшим структурным элементом общества является свободно действующая человеческая личность, именно она есть единственный двигатель социальной жизни.

* * *

Франк, по признанию ряда авторитетных историков русской философии, например В. В. Зеньковского, является одним из наиболее крупных мыслителей XX в. В его трудах были выдвинуты и развиты целые пласты философских идей, которые позднее, чаще всего без прямого его идейного влияния, были введены в оборот рядом течений западноевропейской философской мысли. Это обнаруживается, например, при сопоставлении учения Франка о бытии с идеями «фундаментальной онтологии» немецкого мыслителя М. Хайдеггера, гносеологической концепции Франка с теорией познания другого немецкого философа Н. Гартмана, его антропологических взглядов с идеями таких представителей европейской философской антропологии нашего времени, как М. Шелер и М. Бубер.

Глава VII

Е. Н. Трубецкой: обоснование смысла жизни

Убежденный либерал, в зрелые годы критик старого и оппонент возрождающегося славянофильства, Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) в то же время был глубоко верующим человеком, посвятившим свои философские искания защите «веры отцов». Не принимая политического строя самодержавной России, он стремился избежать и революционного пути ее преобразования в демократическое государство.

Трубецкой был страстным и даже бескомпромиссным полемистом. С виднейшими деятелями религиозно-философского движения начала века, сотрудничавшими с ним в издательстве «Путь» (С. Н. Булгаковым, В. Ф. Эрном, Н. А. Бердяевым и др.), он не мог сойтись по вопросам как метафизическим, так и историософским. Разочаровавшись еще в молодости в мессианском призвании России воплотить идеал христианского государства, Трубецкой болезненно относился к попыткам его коллег реанимировать славянофильство, возродив дух религиозной и национальной исключительности. «Отрешение от национального мессианства, — писал он, — для нас необходимое условие *прозрения* в наше действительное религиозное призвание»[1].

Несмотря на жесткость споров Трубецкого с другими представителями русского идеализма конца XIX — начала XX в., он наглядно выразил своим творчеством то движение отечественной мысли, начало которому было положено В. С. Соловьевым, а подведение итогов выпало на долю философов русского зарубежья. Цель этого движения Трубецкой определил названием своей последней и наиболее значительной для его философского миропонимания книги «Смысл жизни».

---

[1] *Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 350.

1. Вехи творческого пути и общественной деятельности

Е. Н. Трубецкой родился в Москве на год позже своего брата Сергея, известного философа и историка философии. Братья одновременно поступили в третий класс частной гимназии в Москве, а три года спустя продолжили вместе учебу в пятом классе казенной гимназии в Калуге. Сильнейшее впечатление их школьных лет — общенациональный подъем в русском обществе, вызванный освободительной борьбой славян против турок, а затем русско-турецкой войной 1877—1878 гг. По воспоминаниям Трубецкого, он и его друзья гордились бескорыстным участием России в войне с турками. Трубецкой до конца жизни оставался идеалистом в вопросах внешней политики, являясь противником теории «национального интереса» в ее прагматической интерпретации. Вступление России в первую мировую войну в 1914 г. он будет оправдывать тем же бескорыстным стремлением защитить слабые народы от хищного германского агрессора, а катастрофу 1917—1918 гг., «кризис патриотизма», проявившийся в победе левых сил в России и Германии, объяснять закономерным превращением «национального эгоизма» в «эгоизм классовый»[1].

Углубленные занятия философией приводят Трубецких к отвержению их прежнего увлечения позитивизмом. Острая потребность вернуться к религиозной вере возникла у Трубецкого после знакомства с произведениями Шопенгауэра и вызванного духовным влиянием немецкого философа острого переживания бессмысленности мира и человеческого существования. К моменту знакомства с работами Шопенгауэра Трубецкой, уже преодолев влияние позитивизма, испытывал, по его признанию, «пантеистические настроения», будучи убежден в «мудрости бессознательного в природе», в необходимости созерцательного погружения в нее. «Чтение Шопенгауэра, — пишет мыслитель, — произвело на меня сильнейшее впечатление и нанесло решительный удар тем неопределенным пантеистическим настроениям, в которых я искал успокоения. Для меня стало ясно, что миросозерцание, для которого нет ничего *над* миром, логически неизбежно приведет к пессимизму. Ярко нарисованная Шопенгауэром картина мировых страданий наглядно показала мне всю нелепость отождествления мира с Богом»[2].

Признав реальность Божественного мира, возвышающегося над дисгармоничной, посюсторонней действительностью, Трубецкой одновременно не отказался и от веры в разумность истины и истинность разума, ибо как раз пессимистическое мировоззрение, которое он преодолел обращением к православной вере, отказывало, как он считал, разуму в его праве на познание истины. С другой стороны, неприятие пантеистического смешения мира вечного, Божественного и мира временнóго, смертного, преходящего, наполненного скорбями и страданиями, стало с этого момента неотъемлемой чертой мировоззрения Трубецкого, основным лейтмотивом не только его метафизики, но и политического учения.

В 1881 г. Трубецкой поступил на юридический факультет Московского университета. В отличие от своего брата, перешедшего после двух недель учебы с юридического факультета на историко-филологический, он продолжает изучать право, и впоследствии его профессиональная деятельность оказывается связанной с правоведением и политической философией.

В 1886—1887 гг. Трубецкой преподавал историю правовых учений в ярославском Демидовском юридическом лицее, где защитил кандидатскую диссертацию «Рабство в Древней Греции». В этой работе отразилось стремление мыслителя выявить на конкретном историческом примере зависимость политического устройства общества от господствующих в нем религиозных и философских идей. Главный тезис автора: рабство как феномен социально-политической жизни древних греков является продуктом их «рабства» духовного, веры в «роковую необходимость», «фатум», обожествления внешней природы, принятия ее первейшего закона — безусловной власти

---

[1] См.: *Трубецкой Е. Н.* Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 405.

[2] *Трубецкой Е. Н.* Воспоминания. София, 1927. С. 65.

сильного над слабым. В рассуждениях Трубецкого заметно влияние А. С. Хомякова, усмотревшего в своих «Записках о всемирной истории» основной «грех» религии и культуры Эллады в неизжитом кушитстве, т. е. поклонении «природной необходимости».

На дальнейшее творчество Трубецкого повлияла его встреча в 1886 г. с В. С. Соловьевым. Ко времени личного знакомства Трубецкой считал себя философским единомышленником Соловьева и не принимал в его воззрениях только один пункт — положительное отношение к папству. В 80-е гг. неприятие Трубецким католической теократии объяснялось, в частности, влиянием на него славянофильства, точнее, по его собственному определению, «славянофильской мессианистической мечты об осуществлении Царства Божия на земле через Россию». Впоследствии под влиянием Соловьева Трубецкой признает ошибочность подобных мечтаний. Именно соловьевский проект всемирной теократии во главе с русским царем и римским первосвященником он станет считать непосредственным порождением славянофильских иллюзий. Споры с Соловьевым переориентировали исследовательские интересы Трубецкого в сторону изучения «истории теократии», точнее, теократического идеала в эпоху поздней античности и средневековья.

Работа об Августине стала магистерской диссертацией Трубецкого, а сочинение о папе Григории VII было защищено им в 1897 г. в качестве докторской. В том же году Трубецкой становится профессором по кафедре философии права и энциклопедии права Свято-Владимирского университета в Киеве, а в 1906 г. — профессором Московского университета, в котором после смерти своего брата он занял кафедру философии.

1904 год — год начала трагической для России войны с Японией — оказывается для Трубецкого началом его деятельности в качестве политического публициста. В газете «Право» (№ 39) появляется его статья «Война и бюрократия», принесшая ее автору популярность в либеральных кругах. Он оказался вовлеченным в область практической политики. После манифеста 17 октября 1905 г. Трубецкой присоединяется к «партии народной свободы» (кадетов), входит в ее руководящие органы, позднее переходит в партию «мирнообновленцев». Неофициальным органом этой партии становится выходящий при финансовой поддержке близкого друга Трубецкого М. К. Морозовой журнал «Московский еженедельник», редактируемый Трубецким и его братом Г. Н. Трубецким. Журнал просуществовал до 1910 г. Помимо Трубецкого на страницах «Московского еженедельника» сотрудничали деятели русского религиозного возрождения Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн и др.

Трубецкой принял Февральскую революцию и падение монархии скорее как неизбежность, чем как торжество идеалов политического освобождения. Бурный исторический период, последовавший за крушением самодержавия, был отмечен для мыслителя, с одной стороны, осознанием слабости России, проявившейся в военных и политических событиях осени 1917 г., с другой — верой в наступление новой, более значительной эпохи для русского народа и православной церкви, обретшей наконец своего духовного главу — патриарха. Трубецкой участвовал во всероссийском Поместном соборе православной церкви 1917—1918 гг., на котором было восстановлено патриаршество. Почти сразу после Собора, летом 1918 г. Трубецкой оставляет Москву и уезжает в Киев, а затем на юг России в Добровольческую армию. Умер он в 1920 г. от тифа в Новороссийске.

2. Трактовка философского наследия В. С. Соловьева

Два тома сочинений Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» вышли в 1913 г. В нем он развил свою критику теократического идеала, основанного на смешении государственности и церкви. Трубецкой утверждал, что в конце жизни, в своих поздних произведениях «Оправдание добра» и «Три разговора» Соловьев сам пришел к выводу о призрачности проекта теократии. Надежды на теократию оставляют Соловьева по мере его разочарования в славянофильских чаяниях об особой роли России в истории — осуществить Царство Божие на земле. Государственное призвание России отступает на второй план в воззрениях Соловьева перед чисто религиозной задачей —

сохранить чистоту веры перед концом мира и приходом Антихриста. Такое понимание цели России разделял и Трубецкой. Он считал, что «возможно, в будущем нам придется пройти через целую серию внешних неудач и бед, чтобы возгорелся в нас огонь: удачи чаще всего заставляют народы забывать о религии. Я боюсь, что русский народ только тогда сможет исполнить свое религиозное назначение, когда ему на земле станет уж очень плохо»[1].

Ошибочное упование Соловьева на теократию Трубецкой объясняет не только неизжитым наследием старого славянофильства, но и фундаментальными особенностями его миросозерцания. Причину ошибочных убеждений Соловьева Трубецкой обнаруживает в неправильном решении вопроса об Абсолютном, или Всеедином. Абсолютное бытие, полагает он, не является сущностью нашего мира, иначе Божественному всеединству, Божественной премудрости — Софии оказывается присуще все зло, царящее в действительности, что, конечно, невозможно. Для того чтобы отделить Божественный мир от человеческого, абсолютное бытие от бытия становящегося и одновременно сохранить идею всеединства (не допуская раскола, дуализма мира), нужно, по Трубецкому, предположить, что наша действительность неотъемлемо содержится не в абсолютном бытии, а в абсолютном сознании, которое «по существу универсально и, следовательно, *вне его* не может существовать ничего из того, что есть, стало быть, — ничего конечного, временного»[2].

3. Учение об абсолютном сознании

Это учение нашло наиболее полное освещение в сочинении Трубецкого «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства», вышедшем в 1917 г. Так же как и сочинение о Соловьеве, данное произведение одновременно с критической задачей — «преодоление Канта и кантианства» — имело и положительную. В нем Трубецкой попытался сформулировать основоположения теории познания, адекватной метафизике всеединства, к которой он как философ себя относил. Главным недостатком «Критики чистого разума» Канта и направлений в теории познания, опирающихся на нее, Трубецкой считал антропологизм, т. е. стремление обосновать истинность знания, исходя из особенностей и свойств познающего субъекта. По мнению Трубецкого, антропологически обусловленное никогда не будет надежной опорой достоверного знания, в познании мы ищем всегда только безусловного, и поэтому то или иное суждение человека может быть определено как истинное лишь в том случае, если оно содержится в абсолютном или всеедином сознании, объемлющем собой все. («Быть», по определению философа, «значит быть положенным как сущее в абсолютном сознании».) Все в понимании Трубецкого — это не только настоящее, но и бывшее, и будущее, и то, что существует лишь в возможности, иначе говоря, вся совокупность состояний нашего сознания, включая и те его представления, которые не соответствуют действительности. Наше познание стремится к безусловному, поэтому оно должно иметь транссубъективное, сверхпсихологическое содержание и смысл. Истину, таким образом, нельзя определить как нечто противоположное сознанию и отличное от него в том числе и потому, что истинными суждениями могут быть суждения о прошлом и будущем и даже о возможном, но реально не существующем. Правильными суждениями следует назвать те, которые обладают безусловной истиной, иначе говоря, содержание которых восходит к безусловному сознанию. «Если нет такой всеединой мысли, — пишет Трубецкой, — объемлющей все, что есть, что было и что будет, — мысли, в которой увековечено исчезнувшее со всеми его мельчайшими подробностями и предвосхищено будущее, то истина прошедшего и будущего, более того, всякая вообще истина тем самым превращается в ничто»[3].

---

[1] «Наша любовь нужна России...»: Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993, № 9. С. 183.

[2] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 262.

[3] *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 23.

Во всеедином сознании содержатся все истины о всех предметах, поэтому оно воспринимает действительное посредством конкретной интуиции, для него не существует времени, а чувственная реальность находится в органичном соединении с умопостигаемой. «Здесь нет ни оторванной от мысли *бессмысленной* данности, ни отрешенной от конкретного многообразия мысли. В отличие от нашей по существу *отвлеченной* человеческой мысли, мысль в истине предполагается как всеохватывающая, всеопределяющая, т. е. имманентная всему тому конкретному многообразию, которое она определяет[1]». Человеческий ум, который не способен вместить в себя все содержание всеединого сознания, мыслит отвлеченно и дискурсивно, т. е. во временной последовательности. Тем не менее достоверность нашей мысли основывается на тождественности ее содержания вечной и неизменной данности безусловного сознания.

Таким образом, Трубецкой исходит из гносеологического понимания истины, расходясь при этом с Соловьевым, для которого истина — это не содержание сознания, а сущее, всеединое. Расхождение в гносеологическом и онтологическом определениях истины объясняет отличия в теоретико-познавательных и метафизических воззрениях двух мыслителей. Для Соловьева, как в его ранних работах типа «Критики отвлеченных начал», так и особенно в поздних, например, в статьях по «теоретической философии», истина о чувственной, небезусловной действительности заведомо ущербна, неабсолютна. Безусловная «форма разумности», иными словами, логическая форма суждения, вступает в противоречие с чувственной реальностью, составляющей содержание сознания; это противоречие является источником и основанием метафизической критики наличной действительности. Безусловная «форма разумности», согласно Соловьеву, требует столь же безусловного, всеобщего содержания. Трубецкой считает неправомерным лишать суждение о неабсолютном бытии права на истинность, истинными (опять же в гносеологическом смысле) могут быть высказывания и о временнóй, преходящей, небезусловной реальности. Причину, по которой в философии восприятию чувственной действительности часто отказывалось в истинном содержании, он усматривает «прежде всего в неумении мыслителей отличать истину от бытия. Именно отсюда происходит неспособность философов найти истину непрерывно текущего и изменчивого чувственного явления»[2]. Мы видим, что теория познания Соловьева в силу принимаемого им онтологизма более динамична, она включает в себя в качестве непременного условия необходимость изменения самого бытия ради утверждения безусловной истинности знания (так же, как и ради утверждения истинности, абсолютности красоты и добра), теория познания Трубецкого более статична и в большей степени автономна от нравственного и эстетического начал человеческой жизни.

Вместе с тем гносеологическое понимание истины у Трубецкого ведет к ослаблению свойственного мироощущению Соловьева мистического переживания всеединства. Вера во всеединство для Соловьева — это вера в реальное, а не только идеальное преодоление пропасти между прошлым и настоящим, уничтожение трагического разрыва между отдельными моментами, мгновениями времени. София, как повествует о ней Соловьев в поэме «Три свидания», собирает в себе, «обнимает», «что есть, что было, что грядет вовеки». Для Трубецкого прошлое сохраняется только идеально, не как бытие, ибо временное бытие подлежит исчезновению, но как истина, иначе говоря, оно продолжает существовать лишь в совершенной памяти абсолютного сознания.

Конечно, в Софии, как ее понимает Трубецкой, извечно присутствуют первообразы нашего мира и земных существ, однако не все в нашей действительности оказывается причастно идеальному миру. Трубецкой настойчиво подчеркивает недопустимость перенесения в идеальный план бытия тех явлений нашей реальности, которые свидетельствуют о ее несовершенстве. Например, он не оставляет никаких надежд на наличие идеального первообраза животным-паразитам.

---

[1] *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. С. 25.

[2] Там же. С. 320.

Полагание абсолютного сознания в качестве высшего гаранта истинности наших суждений требует от Трубецкого разрешить проблему антиномий, опровергнуть известный кантовский тезис о противоречивости суждений относительно сверхэмпирической, не данной в опыте реальности. Абсолютное сознание, считает он, не может мыслить противоречиво, противоречия возникают лишь в несовершенном человеческом уме, обладающем не всей истиной, но только частью ее. Исходя из данного убеждения, Трубецкой критически относился к попыткам увидеть в противоречиях, там, где они возникают, свидетельство приближения ума к некоей превосходящей кругозор и возможности логического рассудка истине. Подобный путь в русской религиозной философии был выбран, как известно, П. А. Флоренским в его книге «Столп и утверждение Истины». Трубецкой определил точку зрения Флоренского как мистический алогизм, согласно которому человеческий разум порочен, формальные законы логики есть следствие падения человека, а Божественную истину способна постичь только мистическая интуиция. В статье «Свет Фаворский и преображение ума» (1914) Трубецкой выдвинул против Флоренского и еще более последовательного сторонника алогизма Н. А. Бердяева следующие возражения: логический разум может быть преображен Божественным светом так же, как и человеческое сердце, единство и однозначность формальных законов есть не порождение греха, а проявление всеединства, антиномии — следствие ущербности, неполноты человеческого ума, однако разум способен преодолевать их, возвышаясь до безусловной и непротиворечивой истины, видеть же в антиномиях признак истины означает признавать принципиальную противоречивость откровения. По мнению Трубецкого, уповать исключительно на мистическое озарение столь же ошибочно, как и игнорировать его: «Где критерием истинного в откровении является лишь субъективный «религиозный опыт» индивида, там, очевидно, — столько же противоречащих друг другу откровений, сколько людей»[1]. Христианин, считает он, обладает надежным критерием, позволяющим ему в логическом и нравственном планах постичь истину откровения: «Критерий этот — действительное, реальное боговоплощение, взятое в его универсальном значении содержания и *смысла всей жизни* человечества и твари»[2].

Стремясь доказать непротиворечивость абсолютного сознания и таким образом подтвердить его реальность, Трубецкой пытается в «Метафизических предположениях познания» опровергнуть кантовское учение об антиномиях. По его мнению, антиномии, в которых рассматриваются взаимоотношения свободной воли и причинности, а также существование у мира как его причины безусловно необходимой сущности, представляют собой выражение одной, действительно реальной антиномии Абсолютного и его другого. Логическое разрешение этих антиномий возможно, если мы допустим, что тезис и антитезис относятся к разным планам сознания. Тезис говорит об абсолютном бытии, о сверхвременной человеческой сущности, антитезис — о бытии становящемся и о человеке как о находящемся в плену у времени субъекте. Преодоление антиномий, и в этом Трубецкой согласен с Флоренским, требует не только познавательных усилий, но и религиозного преображения человеческого ума, ибо антиномии «выражают собою состояние мысли, оторванной от всеединства и потому замкнувшейся в порочный круг»[3].

Трубецкой различает в абсолютном сознании две стороны: экзотерическую, содержащую мысли Бога о мире, и эзотерическую, содержащую мысли Бога о Самом Себе. Содержание последней может быть доступно человеку только благодаря откровению, самораскрытию Божества. Стремление определить смысл Божественной Троицы только средствами логической дедукции, характерное, в частности, для Соловьева, Трубецкой считает в принципе безуспешным.

---

[1] *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 5.

[2] Там же.

[3] *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. С. 177.

4. Проблема смысла жизни

Казалось бы, простое утверждение — «философия должна искать смысл жизни» — приобретает глубину и содержательность, будучи рассмотрено и осмыслено в интеллектуальном контексте эпохи последней трети прошлого века, на которую пришлось становление миросозерцания Трубецкого и других деятелей русского религиозного возрождения. Господствующие в эту эпоху течения европейской и прежде всего немецкой мысли фактически сходились между собой в одном: в отсутствии для постановки вопроса о смысле жизни необходимых метафизических оснований. Философия пессимизма А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, оказавшая огромное воздействие на интеллектуальные искания русских мыслителей-идеалистов конца прошлого века, пришла к выводу о бессмысленности жизни или, напротив, о безжизненности смысла, об онтологической пустоте, скрывающейся за ценностными, разумными принципами человеческого существования. Разум, согласно этим учениям, мог звать человека к одной лишь цели — уничтожению жизни, точнее, самоотрицанию воли, являющейся субстанциальной основой жизни. Сознание дуализма, разорванности единого мирового целого на царства бессмысленной жизни и безжизненных ценностей, — первопричина того зафиксированного в магистерской диссертации В. С. Соловьева 1874 г. «кризиса западной философии», одним из следствий которого стал поворот русского идеализма в сторону классического философского наследия Европы, в сторону христианского платонизма.

«Всякое движение нашей мысли, всякий акт нашей воли, — писал Трубецкой, — более того, весь наш жизненный процесс построен на том предположении, что есть неиссякающий источник нетленной, неумирающей жизни, что человек может действительно с ним соединиться и увековечить себя в нем. Жизнь в самом деле предполагает тот добрый смысл, который был найден в ней Платоном, иначе она не может быть оправдана»[1]. Эти слова могут быть приложимы к основным направлениям русской идеалистической мысли конца XIX — начала XX в., выступившей в качестве оппонента двум важнейшим течениям немецкой мысли этого периода — неокантианству и философии жизни. Для представителей последней жизнь являлась самодостаточной реальностью, ценностное осмысление которой оказывалось заведомо иллюзорным или даже порочным. Неокантианцы стремились «освободить» человеческую культуру, мораль, науку от неизбежно разрушительного для них соприкосновения с иррациональной («жизненной») действительностью, исключив всякий элемент данности, непосредственности из области познания и, таким образом, «заперев» человека в «царстве ценностей» или в конструируемой его собственным сознанием реальности. И в том, и в другом случае вопрос о смысле жизни терял необходимый для него гносеологический и онтологический фундамент. У философов жизни жизнь отрешалась от всякого смысла, а в учении неокантианцев она выпадала из сферы философского познания.

Философское мировоззрение Трубецкого развивалось в неослабевающей борьбе за смысл жизни не в качестве только ценности, идеала, но и в качестве высшей истины. Об этом свидетельствуют его исследование 1892 г. «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание Блаженного Августина», в котором опровергнутый Августином манихейский дуализм сопоставляется с дуализмом пессимистической философии, критический очерк 1904 г. «Философия Ницше», книга по теории познания «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917) и, разумеется, главная философская работа Трубецкого «Смысл жизни» (1918).

В предисловии к книге «Смысл жизни» Трубецкой сообщал читателю, что все прошлые и последующие его религиозно-философские сочинения, если им суждено увидеть свет, были и будут посвящены развитию той темы, которая составила предмет настоящей книги и нашла прямое отражение в ее названии. Данный труд стал последним в философском творчестве Трубецкого, и он же оказался единственным его произведением, в кото-

[1] *Трубецкой Е. Н.* Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 10—11.

ром изложение положительной стороны его учения не было связано с критическим разбором или «имманентным преодолением» иных социально-политических или философских систем.

Книгу «Смысл жизни» Трубецкой предваряет введением, содержащим основные выводы его теории познания. Осмысленность наших суждений обусловливается реальностью абсолютного сознания, реальностью всеединства. Однако смысл-истина еще не совпадает со смыслом-целью, ценностью. Постичь смысл того или иного явления означает возвести его к безусловной истине, безусловной цели жизни. Открыть смысл жизни — значит оправдать жизнь. Но как можно оправдать жизнь, когда последняя свидетельствует о бессмыслице существования, наглядным образом проявляющейся в утомительном чередовании рождений и смертей, когда усилия, необходимые для поиска *цели* жизни, уходят у человека на добывание *средств* для своего существования и нередко на отнятие этих средств, а то и самой жизни у другого?

Е. Трубецкой вновь пытается разрешить антиномию Абсолютного и его другого, только рассматривая ее уже не в гносеологическом, а в онтологическом аспекте. Есть ли в нашей жизни некий смысл, спрашивает Трубецкой, который позволит ее оправдать, различимы ли в ней элементы вечности или все в ней подвержено времени и смерти. Он ставит перед собой задачу решить проблему теодицеи, т. е. вопрос о том, как оправдать Бога за зло, царящее в мире, как совместить его всеблагость с попущением человеческим страданиям и скорби.

Трубецкой убежден, что все антиномии религиозного сознания имеют логическое разрешение. Временное бытие и бытие вечное неразделимы, но и неслиянны, поэтому ошибочны как религиозный дуализм, разделяющий мир на две несовместимые части, так и религиозный монизм, игнорирующий всякое разделение. Дело в том, что временное бытие, т. е. «другое» Абсолютного, хотя и независимо от последнего, тем не менее держится только его силой, вне всеединого сознания оно представляет собой ничто. При этом Трубецкой аргументирует свой тезис примером человеческого восприятия времени. По его мнению, без представления о неизменном, вечном начале мы не способны воспринять время, все происходящее во времени обретает реальность, только будучи положено в безусловном, вечном сознании.

Наш мир представляет собой соединение вечного и преходящего, относительное небытие, т. е. бытие, обладающее свободой отпасть от всеединства к злу, превратившись тем самым в абсолютное небытие. Таким образом, он — не ставшее, а становящееся сущее, причастное Божественной премудрости — Софии, миру идеальных первообразов; он един с последним в потенции, но до свершения времен с ним разделен. Причина разделения есть свобода, которую Бог предоставляет твари. Этой свободой твари, свободой отпадения от всеединства объясняется и происхождение времени. Время есть феномен нашего неабсолютного бытия, указывающий на свободу его реализации в направлении к добру или ко злу. Свобода твари, по мнению Трубецкого, совместима с божественным предвидением, с существованием абсолютного сознания, охватывающего в абсолютном синтезе прошлое, настоящее и будущее, поскольку само «всеединое сознание видит мои действия *как свободные,* т. е. как зависящие *от меня,* от моего внутреннего самоопределения, а не от какой-либо посторонней мне силы или внешней необходимости»[1].

Трубецкой расходится с С. Н. Булгаковым в трактовке Софии. Не давая в своей книге ясной онтологической трактовки этого образа (в частности, опуская деликатную для богословия проблему ее отношения к Божественной Троице), он негативно высказывается о характерном для Булгакова понимании Софии как субстанции или субъекта всего становящегося. Такая трактовка Софии ведет либо к внесению зла в Божественную премудрость, либо к гностическому восприятию последней как некоего особого существа, эона. Трубецкой в противовес Булгакову раскрывает свое видение Софии как неотделимой от Христа Божией мудрости и силы.

Следуя общему направлению русской софиологии XX в., получившему название «религиозный материализм», Трубецкой отказывается

[1] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 86.

считать продуктом грехопадения твари ее материальность. Преображение твари не упраздняет, а одухотворяет, просветляет вещество, вводит его в окружение божественной славы.

В последний период творчества Трубецкого у него усиливается интерес к художественной, эстетической проблематике. В 1915—1918 гг. он создает знаменитые этюды о русской иконописи «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе». Эти произведения стали для русского читателя первым философским введением в мир древнерусской иконы XIV—XV вв.

В книге «Смысл жизни» Трубецкой затронул и этические проблемы. Несколько погрешая перед строгой категориальностью своей мысли во имя образности, он символически описывает столкновение добра и зла в нашем мире как борьбу дневного света и ночного мрака.

В своей эсхатологии Трубецкой остерегался делать какие-либо предположения о будущей судьбе человечества и мира в целом. От оптимизма Соловьева и Булгакова, веривших вслед за Оригеном в апокатастасис (восстановление, возрождение) всей твари в конце времен, он был далек. Его онтология допускает свободу не только для отдельного человека, но и для коллективной души мира (ее наличие Трубецкой в общем не отрицал) окончательно отпасть от благодатного порядка Божественного всеединства в ничто.

Глава VIII

В. Ф. Эрн: борьба за Логос

Владимир Францевич Эрн (1882—1917) был видным представителем русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. — и как философ, историк, публицист, и как яркая личность. Человек разнообразных дарований, натура которого органически сочетала волевое начало, созерцательность и интеллектуализм, он остался в памяти многих его современников как «мыслитель с темпераментом бойца» (Г. В. Флоровский).

Тема борьбы, нравственной и интеллектуальной самоопределенности, звучащая в характеристиках духовного облика Эрна, является и доминантой его философии. «В слове Λογος <логос> — для меня объединяются все особенности той философии, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. Λογος — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к *жизни* и, не насилуя жизни схемами, наоборот, *внимая ей,* стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного *смысла,* ее скрытой радости, ее глубоких задач»[1], — писал Эрн в предисловии к сборнику своих статей с программным названием «Борьба за Логос» (1911).

Эрн был одним из первых в ряду молодого поколения русских мыслителей начала века, кто решительно встал на путь построения религиозной метафизики. В отличие от многих своих старших и младших коллег, он не проделывал эволюции типа «от марксизма к идеализму» или «от неокантианства к неославянофильству», с самого начала отстаивая позицию православного онтологизма как единственно плодотворную, по его мнению, для русского философского сознания. Это убеждение, подкрепленное историческими исследованиями, позднее реализовалось и в его концепции оригинальной русской философии.

1. Вехи жизни и творчества

В. Ф. Эрн родился в Тифлисе. После окончания гимназии он изучал историю и философию в Московском университете, где позднее стал приват-доцентом на кафедре философии историко-филологического факультета. Дружеский круг Эрна, обусловивший творческое взаимовлияние — П. А. Флоренский, А. В. Ельчанинов (друзья с гимназических лет), Вяч. Иванов, С. Н. Булгаков, А. С. Волжский (Глинка), А. Белый, С. М. Соловьев, Г. Г. Шпет и др.

[1] *Эрн В. Ф.* Соч. М., 1991. С. 11.

В 1905 г. Эрн вместе с В. П. Свенцицким становится во главе «Христианского братства борьбы», задачей которого было создание русского христианского социализма и подготовка церковной реформы. В 1906 г. он участвует в основании Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а в 1907 г. — в основании при нем Вольного богословского университета. Эрн был и участником «Кружка ищущих христианского просвещения», возглавляемого М. А. Новоселовым. В конце 1910 г. вместе с Е. Н. Трубецким, С. Н. Булгаковым, Г. А. Рачинским, Н. А. Бердяевым Эрн входит в редакцию организованного при финансовой поддержке М. К. Морозовой московского издательства «Путь». В серии докладов, статей и лекций этого периода он стремится изложить свое понимание природы мышления, разработать принципы антично-христианского «логизма», противостоящего «новоевропейскому рационализму». Формированию и развитию философских взглядов Эрна способствует его полемика с русской редакцией международного журнала «Логос» (С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и др.) и С. Л. Франком по проблемам своеобразия и перспектив русской философии. Откликами на события Первой мировой войны явились многочисленные статьи Эрна, собранные в сборнике «Меч и крест. Статьи о современных событиях», а также брошюра с выразительным заглавием «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915). Во время так называемого спора об Имени Божием Эрн занимал позицию активной поддержки имяславия, как и П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, М. А. Новоселов и некоторые другие. В 1916 г. он был избран членом Московского психологического общества. Скончался Эрн в апреле 1917 г. в Москве от многие годы мучившей его болезни, нефрита, за два дня до защиты докторской диссертации.

Комплекс идей, развиваемых Эрном, сложился уже к началу 1900-х гг. Прежде всего, следует отметить постоянное внимание философа к Платону и платонизму. Возникнув еще в гимназические годы, оно получило новый импульс благодаря университетским лекциям С. Н. Трубецкого по античной философии (его, а также Л. М. Лопатина Эрн называл своими непосредственными учителями). Задуманное на студенческой скамье исследование диалогов Платона, а также изучение традиций платонизма в отечественной и итальянской философии станет главным историко-философским делом Эрна[1].

Платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточнохристианского умозрения (Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.), будут источниками и собственных философских построений Эрна, наряду с идеями славянофилов, антропологией Достоевского, критикой В. С. Соловьевым «отвлеченных начал» и его заветом философски оправдать «веру отцов». Из западных авторов, повлиявших на Эрна, нужно назвать Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше. Не прошли для него незамеченными искания современной мысли — Бергсон, Джеймс, Гуссерль и др.

2. Концепция «логизма»

Размышления Эрна стоят в ряду характерных для начала XX в. попыток выработать иное понимание философского разума. Констатируя кризис современной мысли, Эрн связывает его с характерным для основного русла новоевропейской философии определением разума как отвлеченного «рацио». Эта магистраль философского развития, противостоящая в рамках самой европейской культуры традициям античности и средневековья, есть, по его выражению, фатальный «двойник» Запада. Генезис «рацио» Эрн видит в предшествующих протестантизму идеях, вызревавших уже в лоне католической культуры (в поздней схоластике и особенно гуманизме эпохи Возрождения), ключевым же пунктом оказывается метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта. Сформули-

[1] См. его труды: Гносеология В. С. Соловьева // Сборник первый. О Вл. Соловьеве. М., 1911; Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Розмини и его теория знания. М., 1914; Философия Джоберти. М., 1916; Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137/138, и др.

рованный Декартом «рацио», остающийся по сути неизменным на всем протяжении новоевропейской философии (включая английский эмпиризм), свое окончательное завершение получает у Канта, Гегеля и в неокантианстве. Первая мировая война, полагает Эрн, проявляет, делает ужасающе очевидными последствия гибельного для человечества и культуры это вырождение разума в «рацио» и в неостановимом движении последнего «От Канта к Круппу» (название получившего скандальную известность доклада Эрна 1914 г.).

Отметив разрыв «рацио» с умозрением античности и средневековья, Эрн продумывает механизм образования ряда понятий, характерных для рационализма, для того чтобы вскрыть содержание опыта, который лежит в его основе. Таким опытом, непосредственно связанным с суженным, ущербным пониманием человека и его мышления, является научный опыт. «Опыт научный есть орудие посюстороннего самоутверждения, с которым смертно борется мистический опыт христианства. В опыте научном самоутверждает себя эмпирический человек и в нем идеально отлагается»[1]. Таким образом, за центральными понятиями рационализма с его апелляциями к фактам науки стоит отождествление человека в неизмеримости и глубинности его существа с человеком, взятым в «ограниченности» его «посюсторонней эмпирии», т. е. с человеком, вся деятельность которого направлена на осуществление себя в «земном», мирском плане и полностью в нем исчерпывающемся.

Итак, самоопределение мысли как «рацио», по словам Эрна, есть некая «неосуществленная попытка неудавшегося определения». Ядром «рацио» служит рассудочное, проницаемое для себя самого «бестелесное» Я, трансцендентальный субъект, абсолютная инстанция полагания и видения, остающаяся неизменной, статичной в процессе познания. «Рацио» безличностен, поскольку это — лишь усредненная формализованная «схема суждения», принципиально абстрагированная как от мифологически-поэтического и религиозно-мистического опыта, так и от индивидуальных особенностей человеческой личности. Рационализм влечет за собой «меонизм» (отрицание сущего как живого бытия, онтологический нигилизм; от греч. «меон» — «не бытие») и жесткий детерминизм (признание исключающей свободу закономерности). Абстрагирование познающего субъекта от личности (человека, социума, космоса, Бога) приводит к опредмечиванию сущего, представлению его в категории вещи. Сущее с необходимостью становится объектом человеческого насилия, в результате чего опредмечивается и сам человек, теряющий свою глубинную сущность. Эрн особенно подчеркивает связь «рацио» с теорией непрерывного линейного прогресса, утилитаризмом и культом техники, превращающих природу (если воспользоваться ярким образом М. Хайдеггера) в «бензоколонку» и подменяющих укорененную в свободе культуру («солидарная преемственность творчества») ее «изнанкой» — цивилизацией как овеществленным рационализмом (мысль, развиваемая также Н. А. Бердяевым, а позднее О. Шпенглером, М. Хайдеггером и представителями Франкфуртской школы). Утверждение о самозамкнутости «рацио», его разрыве с сущим предельно заостряется Эрном констатацией связи «рацио» с безумием, в полной мере обнаруживающей себя в современности. XX век как наследник рационализма «не остался в долгу перед веком предшествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*»[2].

Новоевропейскому рационализму Эрн противополагает антично-христианское умозрение, именуемое им логизмом. В основе «логизма» лежит динамический опыт бытийного возрастания личности, взятой в ее ноуменальной глубине, на пути к предельной своей осуществленности. Эту динамику становления, преобразования, онтологического возрастания гениально выразил, по словам Эрна, «непревзойденный учитель современной мысли» Платон в своем учении об Эросе, которое тесно связано с идеей самопоз-

[1] *Эрн В. Ф.* Природа мысли // Богословский вестник. 1913. № 4. С. 832—833.

[2] *Эрн В. Ф.* Соч. С. 423.

нания как обнаружения в себе божественного начала. Платоновское учение, далее, претворяется в христианское учение об Эросе, ревнующей, пламенеющей Любви, в учение об обожении (теосисе) — в сочинениях Григория Нисского и особенно Псевдо-Дионисия Ареопагита. Для Эрна, христианского мыслителя, бытие истины, таким образом, есть истинное бытие личности (человека, космоса, церкви), понимаемое как предельная осуществленность ее лика, предвечно сущего в Боге. Для человека таковым является опыт подвижничества, святости. Не «учение», не «идея», но именно святые как новая бытийная реальность в истории человечества — предвестники ожидаемого соединения Бога с человеком.

В целом «логизм» есть учение о божественном Логосе (Слове) («В начале было Слово») как истоке бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое «гениальным платоником Аристотелем» и неоплатониками и воцерковленное усилиями отцов и учителей церкви. И задача современной философии, по Эрну, заключается в творческом раскрытии основных прозрений античо-христианского «логизма» в утонченных терминах современного мышления.

Философия с точки зрения «логизма» отнюдь не есть дело только индивидуальное и личное, она имеет глубинные, сущностные корни. «Философ не только *сам* философствует, но и в нем философствует нечто сверхличное»[1]. Мысль получает свое истинное бытие не от некой внешней ей данности (как в различных версиях рационализма), но в осознании своей абсолютной сверхфактичной, сверхпсихологичной, сверхчеловеческой природы. Цельный разум, философское знание возможно постольку, поскольку человеческая мысль коренится в недрах трансцендентного божественного Разума, одновременно внутренне присущего всему, «сочувственно» проникающего сущее своими творческими энтелехиями-энергиями. Мысль — проявление божественного Логоса, Абсолюта. Логос как посредствующее в творении личное начало, форма форм, есть «коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого,* единство познающего и того объективного *смысла,* который познается»[2]. Логос открывается человеку в трех аспектах. *Космический* предстает через сферу эстетического переживания в естественных религиях, мифе и искусстве. *Божественный* проявляется в христианстве (подвиге просветления воли) как второе Лицо Троицы. Аспект *логический* открывается в философии. Последняя, будучи рассудочна по форме и синтетична по содержанию, приводит к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта.

Характерное для рационализма понимание истины как соответствия понятия предмету в «логизме» сменяется онтологическим пониманием истины как динамического осознания бытия-в-истине. Познание человека «субъектно» (термин Эрна): оно подчинено принципу «метафизического эха», т. е. обусловлено спецификой личного бытия. Чтобы истинно знать, нужно истинно быть. Философ, собственно, не устанавливает истину, напротив, сама Истина (Логос), делая возможным мышление, формирует философа. Отсюда следует, что философ не творец истины; философ — свидетель Истины, мужественный ее исповедник. Именно поэтому на вершине христианского познания, по Эрну, находятся святые. Особое значение «логизм» Эрна придает описанию динамики духовного возрастания личности, лествицы христианского подвига. «Так вводится момент подвига и подвижничества в самое познание, — замечает Г. В. Флоровский. — Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни...»[3] Практическое осуществление человеком своей ноуменальной идеи, извечной о себе мысли Бога есть обожение, причащение Логосу как Софии. «Логизм» предполагает глубочайшее раскрытие личности, поскольку в нем «Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность»; в тайне своего личного бытия, в своей бесконечной индивидуальности человек гораздо адекватнее постигает

---

[1] *Эрн В. Ф.* Соч. С. 293.

[2] Там же. С. 11.

[3] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 489.

проявление существования Бога и мира, чем применяя категорию мертвенной «вещности».

Рационалистической теории непрерывного линейного прогресса Эрн противополагает идею катастрофического прогресса, которая является разработкой христианской эсхатологии, пытающейся осмыслить конечные судьбы мира и человеческого бытия.

Существенно, что учение Эрна (как результат гносеологического анализа) предполагает в отличие от славянофильства противостояние не двух христианских культур, Востока и Запада, но двух познавательных начал — субъективно-человеческого «рацио» и объективно-божественного «Логоса». Католицизм для Эрна так же «логичен» и «динамичен», как и православие, в котором философ подчеркивает более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры.

3. О своеобразии русской философии

В тесной связи с вышеизложенными взглядами Эрна находится и его интересная концепция русской философии, не оцененная в должной мере ни при его жизни, ни позже. Дело в том, что написать что-то вроде «очерка истории русской философии» Эрн не успел: он разработал концепцию, основные моменты которой «иллюстрируются» лишь монографией о Г. С. Сковороде, статьями о В. С. Соловьеве и Л. Н. Толстом и др.

Эрн, в отличие от многих его предшественников, современников и позднейших историков, пытался сформулировать идею «оригинальной русской философии», а не просто «русской философии» и тем более не «философии в России». Философия подражательная (материализм, позитивизм, неокантианство и т. п.) не признается им собственно «русской», его внимание сосредоточено на тех мыслителях, чье учение (онтология, гносеология, антропология и т. д.) содержит творческие, оригинальные идеи, и сами начала философствования которых качественно отличаются от новоевропейского рационализма. Такими мыслителями на протяжении полутора веков для Эрна были «родоначальник русской философской мысли» Г. С. Сковорода, М. М. Сперанский, П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, А. М. Бухарев, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, А. А. Козлов, Н. Ф. Федоров, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Вяч. И. Иванов и другие, а также Ф. И. Тютчев, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, А. П. Чехов.

Русская оригинальная философия, по Эрну, представляет собой органическую целостность: мышление ее представителей направляется единым глубоким синтетическим устремлением. Авторы, разделенные временем и пространством, зачастую не осведомленные об идеях друг друга, «перекликаются» между собой тематически и по содержанию: их связывает некая внутренняя, подсознательная, «подземная» традиция. Эта целостность имеет специфическую «подпочву», опирается на фундаментальный «механизм», работа которого обеспечивает единство и историческую устойчивость феномена русской философии в его своеобразии. Описание специфики «механизма» русского философского мышления и составляет ядро концепции Эрна.

Таким «механизмом», такой «подпочвой» оказывается специфичная «двувозрастность» русской культуры. Первая фаза ее — исполненная православного онтологизма («логизма») культура допетровской Руси с ее «строгим тоносом таинственной иератичности» (священнодействия), почти литургичности; своих высот она достигает в старой русской архитектуре и иконописи, в утонченном духовном классицизме которых находит живое продолжение эллинская культура. Вторая фаза начинается эпохой Петра Великого — временем активного усвоения новоевропейской, преимущественно протестантской, культуры и ее философского проявления — рационализма. Между двумя фазами имеется существенная преемственность. «В новой русской культуре — та же проникнутость религиозным онтологизмом, только из данности он превратился в задание, из исходного пункта в конечный, из основы и корня в «родимую цель», в же-

ланную энтелехию»[1]. Этот исконный онтологизм и должен быть явлен, но уже в иной — логической — форме: наступает время философии. «Внутренно унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, Россия философски осознает его под непрерывным реактивом западноевропейского «рационализма». Вот основной факт русской философской мысли»[2].

Таким образом, воздействию западноевропейской мысли нового времени на возникновение русской философии отводится в концепции Эрна важнейшая роль (для русского сознания характерно «глубокое внимание к западной мысли, исключительная *заинтересованность* всеми продуктами философского творчества Европы»[3]), но речь идет уже не просто о «влиянии» или «заимствовании». Западная культура властно врывается в традиционный ритм русской культуры — и их борьба становится «*внутренним* вопросом русского сознания и русской совести»[4]. Входя в русскую почву, внутренней данностью которой является опыт святости, рационализм при всей своей понятийно-категориальной разработанности (а во многом благодаря ей) вызывает в русском сознании «возмущение», отторжение, дискомфорт, проблематизацию: специфическая реакция на «прививку» духовного опыта иного типа. Оригинальная русская философия и есть сам этот конфликт, сама борьба двух различных по своей природе начал «рацио» и «Логоса» в недрах единого русского сознания, в силу его «двувозрастности». «Оба начала... русская мысль имеет *внутри* себя, имеет не как внешне усвоенное, а как внутренно ее раздирающее»[5]. Это своего рода герменевтический процесс, в котором чужая философская традиция, вошедшая «принуждением Промысла и истории» в сердцевину духовной жизни России, в устроение русского сознания, выполняет благотворную для генезиса отечественной философии конструктивно-провоцирующую роль, задевая сущностный нерв «родного» опыта. Он приводит, с одной стороны, к определению самих оснований чужой традиции, к пониманию их ограниченности и относительности (таков смысл критики рационализма русскими мыслителями), с другой — к мощному творческому поиску, выявлению и понятийно-категориальному продумыванию иных, «родных» оснований.

Существенно новый и оригинальный лейтмотив русской мысли — ее устремленность к «логизму». Русский философский разум создается именно поворотом к «логизму», конституирует себя в основных чертах специфическим отношением к народной святыне. Разум новой Европы, писал Эрн, определил себя рационалистически, т. е. враждебно к мистическому началу, а разум новой России определяет себя логически, ставя во главу угла это мистическое начало. Тем самым оригинальная русская философия в лице ее конкретных представителей открывает в метафизической глубине русского сознания, продолжает и творчески развивает то самое умозрение, которое создала «великая Эллада, которое продолжил христианский Восток и которое было почти совершенно устранено с *магистрали* философской мысли новой Европы»[6]. Основные идеи «логизма» на новом этапе так или иначе, частично, фрагментарно, а затем все более глубоко и последовательно реализуются в построениях русских философов. В философском сознании России, по Эрну, совершается решительная битва между «рационализмом» и «логизмом».

Своеобразие русской философии с ее устремленностью к «логизму» проявляется в трех основных чертах, раскрывающихся в ряде аспектов.

Первой такой важнейшей чертой, а точнее, тенденцией, является онтологизм. Это видно прежде всего из того факта, что русская философия есть метафизика: мышление, полагающее метафизически сущими Бога, космос, церковь, культуру, человека. Онтологизм проявляется и в том, что русская философия, в отличие от новоевропейского гносеологизма, утверждает принципиальную обусловленность гносеологии онтологией. Теория знания как замкнутая, само-

[1] *Эрн В. Ф.* Соч. С. 387.
[2] *Эрн В. Ф.* Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 23.
[3] *Эрн В. Ф.* Соч. С. 85.
[4] Там же. С. 388.
[5] Там же. С. 120.
[6] Там же. С. 290.

довлеющая дисциплина невозможна, она может быть построена лишь в рамках теории бытия. Субъект есть прежде всего бытийствующий, и лишь потом (и поэтому) познающий. Сама гносеология выступает как динамическая теория познания. Онтологизм раскрывается и в осознании природы как живого бытия, субъекта, устремленного к тайному своему Лику. Прозрение «женственной» (софийной) сути мира есть «глубочайшая основа новой чисто русской *метафизики*»[1]. Еще один аспект онтологизма проявляется в существенной конкретности русской мысли, ее насыщенности бытийным, жизненным содержанием. Отсюда недоверие к «кабинетному» знанию и «научничеству», а также отсутствие систем, восполняемое внутренней объединенностью созерцания. Наконец, онтологизм проявляется в принципиальном и нерасторжимом единстве в русской мысли разума поэтического и разума философского.

Вторая основная черта оригинальной русской философии — персонализм. Логос раскрывается через личность и в личности. Таким образом, опыт, в котором дается бытие, есть опыт внутренний (Эрн именует это «интериоризмом» русской философии). Отсюда принципиальный антропологизм русской мысли: в человеке метафизически реально и полно присутствует вселенная, и познание есть по сути самопознание. Вытекающая из этого задача внутреннего метафизического изучения человека с непревзойденной философской силой решается в русской литературе. Поскольку, далее, точка зрения антропологизма состоит в стремлении истолковать вселенную в терминах конкретного и живого опыта человечества, на первый план выступает проблема символа, а символизм становится одним из самых глубоких принципов русского мышления. Персонализм русской философии понимается Эрном и еще в одном весьма специфическом аспекте, — как подчеркнутая значительность личности ее творцов. Сама жизнь многих русских мыслителей проникнута идеей огромной философской глубины и предстает порою своеобразным метафизическим экспериментом. Логос пронизывает всего человека и потому находит выражение не только в сознании, но и в поступках, переживаниях, сложном, подвижном рисунке индивидуального лица и даже в молчании. Символ русской философии, по Эрну, есть странничество внешнее и «внутреннее», метафизическое, выражающееся в тревожности, экзистенциальности настроения и апокалипсичности (катастрофичности) мировосприятия.

Третья основная черта оригинальной русской философии — религиозность. Эрн имеет в виду прежде всего не личную религиозность русских философов, но существенную религиозность первопринципа их мышления. Здесь он исходит из того, что Логос — начало божественное, а не субъективно-человеческое, и осознание этого начала есть сознание Божества. Всякое осознание Логоса поэтому религиозно.

Смерть в возрасте неполных 35 лет помешала Эрну детально разработать свои философские взгляды. «У Эрна было большое философское чутье, бесспорное дарование и, проживи он долее, можно было бы быть уверенным, что он мог бы создать своеобразную систему»[2]. Проблематика, занимавшая Эрна, обсуждается в работах П. А. Флоренского, В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского, А. Ф. Лосева и др.

Глава IX

И. А. Ильин: философия духовного опыта

Иван Александрович Ильин (1883—1954) — философ, политический мыслитель, культуролог, блестящий публицист — внес заметный вклад в развитие русской философии. В центре его напряженных раздумий всегда находились проблемы человека, пути духовного обновления общества, судьбы его народа и Родины.

[1] *Эрн В. Ф.* Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. С. 341.

[2] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 228.

1. Вехи жизни и творчества

Родился И. А. Ильин в Москве в семье присяжного поверенного. Его способности и талант обнаружились уже во время учебы в гимназии и на юридическом факультете Московского университета. В 1910 г. Ильин был направлен в научную командировку в Германию и Францию, продолжил образование в университетах Гейдельберга, Гёттингена, Парижа и Берлина; занимался в семинарах Э. Гуссерля, Г. Риккерта и Г. Зиммеля, оказавших влияние на формирование его взглядов.

После возвращения из научной командировки в 1912 г. Ильин преподавал в Московском университете и других высших учебных заведениях Москвы. К этому времени относятся его первые научные труды, посвященные наследию Платона и Аристотеля, Руссо, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Постепенно круг творческих интересов Ильина сосредоточивается вокруг творчества Гегеля. В 1914—1917 гг. одна за другой выходят в свет шесть больших статей по философии Гегеля, составивших ядро двухтомного исследования Ильина — «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), подготовленного им как магистерская диссертация, но, защитив ее, Ильин стал одновременно магистром и доктором в области государственных наук.

После Октябрьской революции 1917 г. Ильин, оставаясь в Москве, включился в идейную борьбу против Советской власти — резкая критика большевизма содержалась и в его лекциях, прочитанных в студенческих аудиториях, и в публичных выступлениях в различных научных обществах, и в ряде брошюр, опубликованных в 1918—1920 гг., что и послужило причиной его неоднократных арестов. В сентябре 1922 г. Ильин был арестован ВЧК в шестой раз и приговорен к смертной казни, которая была заменена высылкой из России.

С 1923 по 1934 г. Ильин был деканом и профессором Русского научного института в Берлине. В эти годы он активно участвовал в политической жизни русской эмиграции, примыкая к ее правому крылу; стал одним из идеологов белого движения, несколько лет издавал «Русский колокол. Журнал волевой идеи». За эти годы им написан ряд книг по вопросам философии, политики, религии и культуры: «Религиозный смысл философии», «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (1935), «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937) и др. Однако активная деятельность Ильина прервалась сразу после прихода к власти в Германии нацистов: в 1934 г. он был уволен из Русского научного института, а через два года ему была запрещена любая публичная деятельность. В 1938 г. Ильин вынужден был эмигрировать из Германии.

С помощью С. В. Рахманинова и других своих друзей он обосновался с женой в Швейцарии, в пригороде Цюриха. Опасаясь реакции Германии, власти Швейцарии ограничивали деятельность русского мыслителя. Но постепенно положение его укрепилось, и он смог активно заняться творчеством. Помимо большого числа статей и очерков, выходивших в разных изданиях, в частности составивших впоследствии сборник «Наши задачи» (в 2 т., 1956), Ильин опубликовал на немецком языке три книги философско-художественной прозы, объединенные общим замыслом (готовил он и русское издание этой трилогии, но успел завершить только вторую ее книгу — «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»), увидело свет также фундаментальное исследование «Аксиомы религиозного опыта» (в 2 т., 1953); велась подготовка к печати книги «Путь к очевидности» (1957).

Круг научных интересов Ильина был весьма широк. В качестве основных направлений его философского творчества можно выделить специфику и назначение философского знания, этику, антропологию, философию религии и др.

2. О специфике и назначении философского знания

Первое значительное произведение Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» до сих пор остается одним из лучших в философской литературе исследований, посвященных творчеству вели-

кого немецкого мыслителя; вместе с тем оно является важным этапом в формировании собственных философских взглядов Ильина. Как отмечал В. В. Зеньковский, «Ильин действительно по-новому освещает систему Гегеля, во всяком случае преодолевает целый ряд ходячих и неверных формул»[1]. Аналогичная оценка дается Н. О. Лосским: «...Ильин доказал ложность широко распространенного представления о философии Гегеля как о системе абстрактного панлогизма»[2].

По мнению Ильина, Гегель считал важнейшей задачей философии понять и доказать, что все вокруг божественно, едино, разумно и благодатно (такой взгляд в истории философии получил название теодицеи). Именно с этой целью Гегелем и была разработана концепция панлогизма, доктрина, согласно которой все есть понятие, высшими же законами бытия являются законы взаимосвязи между понятиями, т. е. логические законы.

Но как только Гегель покинул сферу чистой логики и обратился к исследованию мира конкретных, природных вещей и телесно-душевной жизни человека, сила фактов заставила его признать за этим миром самобытность и самозаконность, не вписывающуюся в рамки чисто логического процесса. И Гегель, по утверждению Ильина, делает вывод, что все сущее божественно, разумно, благостно не потому, что подчиняется законам логики, а потому, что жизнь есть движение к конкретной органической целостности, каковыми являются, например, организм, общество, язык и т. д. Именно процесс формирования органической целостности, в чем бы он ни выражался, есть несомненный признак подлинного присутствия и действия силы Божией. Получается, что тайна гегелевской философии глубже ее поверхностной видимости. Последнее слово ее, по Ильину, есть не понятие, а организм. Обсуждение поднимаемых Гегелем проблем и предлагаемых им решений сопровождается в книге изложением (хотя и фрагментарным) собственных философских взглядов автора. Более того, именно в этой работе начинают формироваться характерный для Ильина категориальный аппарат и методы философского исследования.

Мировоззрение Ильина получило более развернутое выражение в работе «Религиозный смысл философии» (1925), которая может рассматриваться как своеобразное введение в разработанное им философское учение.

Свое миропонимание Ильин называл философией «духовного опыта». Этим определением, с его точки зрения, сразу выделяются две главные особенности его взглядов: во-первых, что философия есть опытное знание и, во-вторых, что это есть наука о самом важном, о духе. «Неопытная, сверхопытная философия, — пишет Ильин, — есть недоразумение или легенда»[3]. Отсюда первая аксиома его методологии: «...не испытанное содержание — не познано; неиспытуемое содержание — непознаваемо»[4]. Здесь речь не идет об опыте в обычном его понимании, т. е. не о чувственном опыте. Особенности того опыта, с которым имеет дело философия, раскрывает вторая аксиома философской методологии, вводимая Ильиным: «...философия творится именно *нечувственным опытом*»[5], имеет дело с нечувственными содержаниями, а через них — со сверхчувственными предметами.

Специфика философского исследования определяется, по Ильину, его предметом, который отличен от предмета других наук. Это предмет невидимый, нечувственный, не материальный, не слышимый, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. За содержанием всякого явления, всякого состояния философская мысль видит его духовный смысл. Дух же, считает Ильин, это такие душевные состояния, «в которых человек живет своими главными благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством — в умозрении, молитве и таинстве; словом, на то, что человек признает *высшим и безусловным благом*»[6].

---

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 129.

[2] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 451.

[3] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 42.

[4] Там же. С. 45.

[5] Там же. С. 46.

[6] Там же. С. 23.

Философия, по Ильину, есть особого рода «внутреннее делание», суть которого — в сосредоточении на своем собственном непосредственно переживаемом духовном опыте. Сосредоточившись на нем, философ должен напряжением воли, внимания, воображения, чувства, памяти и мысли вызвать в себе реальные переживания того предмета, который он хочет исследовать. Затем философ приступает к напряженному внутреннему вглядыванию в сущность указанных переживаний, также требующему участия всех сил души, ее сознательной бессознательной сферы; и здесь осуществляется своеобразное видение, интуитивное вхождение духа в исследуемое содержание. Далее наступает третья стадия — стадия аналитического описания и разумно-логического раскрытия испытанного и усмотренного содержания.

Свой метод философского исследования Ильин называет «дескриптивным методом». Этот метод близок к феноменологическому методу, разработанному немецким философом Э. Гуссерлем: оба метода ориентируют философа на то, что анализу того или иного предмета должно предшествовать интенсивное погружение в его содержание. Но если Гуссерль для этих целей использует преимущественно логические средства — различного рода абстракции, идеализации, процедуры сведения одного к другому, то Ильин обращается к арсеналу всех познавательных сил и способностей человека, включая созерцание, воображение, показания органов чувств, силу воли, эстетический вкус, нравственные мотивы и т. д.

Одновременно он по-иному истолковывает ключевое понятие феноменологии — понятие интенциональности, заменяя его понятием предметности; именно это последнее становится одним из центральных в философском учении Ильина. Под интенциональностью сознания в философии обычно понимается, во-первых, его обязательная ориентированность на предмет познавательного действия, во-вторых, интенсивная концентрация внимания на этом предмете. Предметность у Ильина сохраняет те же характеристики, но сверх того подразумевает способность человека выделить самое существенное и главное в интересующем его предмете. Отсюда указанное понятие помимо познавательного значения приобретает также важное ценностно-регулятивное значение, призванное направлять, ориентировать различные формы жизнедеятельности человека. Предметность, по Ильину, пронизывает все сферы жизни человека; она неотъемлемый, существенный признак духовного опыта, в каких бы формах он ни осуществлялся. Ильин стремился сделать философию более предметной, конкретной, вернуть ей предметное содержание, которым она обладала, начиная с античности и до Гегеля включительно, и тем самым преодолеть тот глубокий кризис, в котором она оказалась с середины XIX в. В данном случае имеется в виду, что в западноевропейской философии начался процесс неоправданного сужения содержания и задач философского исследования, в результате чего из нее начали выпадать наиболее важные для правильного понимания человеческого бытия, его места в мире проблемы, а она сама стала постепенно растворяться в огромной массе частных вопросов.

Второе центральное понятие философии Ильина — понятие очевидности, которому он придает предельно широкий смысл. Поэтому оно определяется не строго логически, а художественно-описательно, образно-метафорически. Очевидность — это состояние души человека, «противоположное своеобразной слепоте или ослепленности обманчивой, поверхностной видимостью». С точки зрения Ильина, очевидность играет важную роль не только в гносеологии (где фактически совпадает с понятием истины), но и в этике, эстетике, философии религии, философии права и в иных областях знания, в которых человек имеет дело с духовным опытом и должен реально переживать предмет своего исследования. В каждой из них опыт очевидности осуществляется и накапливается по-своему. Кто желает установить, что есть верное знание предмета и как оно достигается, посвящает себя теории познания. Он должен осуществить и накопить обширный и разносторонний опыт успешной познавательной и исследовательской деятельности. Философ, не работавший в качестве исследователя ни в одной науке, неприемлем в качестве гносеолога, ему не поможет сфера отвлеченной профессиональной мысли. «Ибо акт очевидности требует от исследователя *дара*

созерцания, и притом *многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету*»[1].

Равным образом тот, кто желает в качестве исследователя обратиться к нравственности, должен творчески растить и расширять свой нравственный опыт, который требует всего человека. Философ, рассуждающий о любви, радости, добродетели, долге, добре, силе воли, характере и других подобных предметах по чужим книгам или понаслышке, не познает ничего. Только тому, кто переживет все это и другое, связанное с этим, откроется нравственный смысл вещей и людей, только он сможет проложить путь к очевидности в этой сфере.

Основное правило «пути к очевидности» гласит: «...сначала — *быть,* потом — *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания — *философствовать»*[2]. Философия, таким образом, должна стать деятельностью, придающей человеческому бытию предельную предметность и очевидность, очертить путь, ведущий к этой цели. Причем очертить в разумной, понятной для каждого развитого человека форме, но при этом, по мнению Ильина, ни один «логический» аргумент, никакое самое развернутое и убедительное теоретическое обоснование не могут сами по себе родить понимание человеческого бытия и смысла его деятельности.

Путь к истине, к смыслу человек должен пройти только сам, опираясь на силу присущих ему духовных способностей; философ же может лишь пояснить, что сам этот путь не бессмыслен, и расчистить некоторые завалы, преграждающие путь к очевидности. При этом основным органом и инструментом его познавательных усилий является его собственная душа. Отсюда профессиональному философу «необходимо постоянно и неутомимо работать над очищением своей души» и тем самым вести «всежизненную борьбу за постижение своего предмета».

Но достаточно ли этого для того, чтобы предмет действительно стал доступен, чтобы он предстал перед философом в том виде, в каком на самом деле существует, с теми свойствами и особенностями, которыми он действительно обладает? Каковы те основания и механизмы, которые способны придать объективность получаемым на этом пути и этими средствами «очевидностям»? Без ответа на эти вопросы философия Ильина как бы «зависает в воздухе», не имея под собой прочной базы. Ильин остро ощущал потребность в том, чтобы вписать философию «духовного опыта» в более широкую и универсальную концепцию, объясняющую и природу духа, и природу самого человека. В рамках отечественной религиозной философии XX в. такой концепцией выступала, как правило, метафизика всеединства; философские же взгляды Ильина формировались под влиянием совсем других типов мировосприятия, в первую очередь философии Гегеля. Поэтому естественно, что на первоначальном этапе своей деятельности он обращается к Гегелю, к его идее тождества мышления и бытия, субъекта и объекта для того, чтобы подвести прочный метафизический фундамент под философию «духовного опыта».

Познать духовный предмет, утверждал Ильин, — значит быть или стать сродни ему; надо уподобиться ему, приобрести его существенные свойства, стать его живым органом, его верным эхом, его творческим носителем. «Искренно, интенсивно и цельно переживая какой-нибудь духовный предмет, человек оказывается *одержимым* этим предметом; и если он изволением своего духа приемлет эту одержимость, то он сам становится *видоизменением предмета.* Он и предмет его — суть одно; он пребывает в своем предмете; и предмет его пребывает в нем...»[3]

Это вполне выдержанное в духе гегелевской концепции тождества мышления и бытия, субъекта и объекта обоснование природы духовного опыта Ильин стремится совместить с религиозным мировосприятием. «Любовь к предмету», «страстная одержимость предметом», «преданность предмету» — все эти понятия, выступающие у Ильина не только как

---

[1] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 500—501.
[2] Там же. С. 505—506.
[3] Там же. С. 71.

гносеологические, но и как жизненно регулятивные принципы, взяты, безусловно, из понятийного арсенала религиозного восприятия. Но в работах «Философия Гегеля...», «Религиозный смысл философии» Ильин не только отождествляет по своему содержанию философию и религию, но ставит философию над религией. Он полагает, например, что философия должна найти доступ к научному знанию о сущности Божества.

За это Ильина критиковал В. В. Зеньковский, считавший несовместимым подлинное религиозное мировосприятие с попытками поставить религию под контроль философии, претендующей на «научное знание о *сущности Божества*»[1]. Эту несовместимость вскоре стал осознавать и сам Ильин, приступив к радикальному пересмотру своих взглядов на взаимоотношение философии и религии. Пересмотр начинается уже с работ «О сопротивлении злу силою» и «Путь духовного обновления», более полно он выражен в его поздних сочинениях. В них Ильин отказывается от самой задачи перевести на язык философии религиозное содержание, усматривая именно в религии наиболее глубокие и фундаментальные истины о Боге, мире, человеке, считая ее более высокой формой познания высших духовных истин и ценностей.

Это новое понимание формировалось у Ильина под влиянием не столько западноевропейской философии, как это было на первоначальном этапе его творчества, сколько философско-богословского наследия отечественной мысли. Смысл этого принципиально важного сдвига в своем миросозерцании Ильин разъяснял в письме к видному иерарху русской православной зарубежной церкви митрополиту Анастасию: «...я пытаюсь заткать ткань новой философии, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского отвлеченного пустословия. Здесь совсем нет и интеллигентского «богословствования» наподобие Бердяева—Булгакова—Карсавина и прочих дилетантствующих ересиархов. Это — философия простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом православного христианства — созерцающим сердцем, но не подчеркивающая на каждом шагу своей «школы»[2]. Контур этой новой философии он попытался более конкретно и подробно очертить в книге «Путь к очевидности».

Приступив к реализации этого замысла, Ильин прежде всего убедился в том, что создание такой новой философии есть составная часть более широкой и многогранной проблемы — проблемы формирования новой культуры в целом. По его мнению, современная европейская культура находится в глубоком кризисе. Суть кризиса Ильин усматривал в том, что главные духовные способности человека — «сердечное созерцание» и «боголюбивый созерцающий разум» — превратились постепенно в отвлеченный рассудок, сухое наблюдающее или анализирующее мышление. Дух потерял свою цельность, человек оказался расколотым, расщепленным. Чтобы выйти из кризиса, он должен собрать распавшиеся части своего естества и вспрыснуть их «живой водой» подлинной веры. Он должен перестать стыдиться своего сердца, а мысль должна опять стать созерцающей, интуитивной, повинующейся сердцу так, что все пути будут вести к сердцу, исходить из сердца. «Ибо *сердечное созерцание, совестная воля* и *верующая мысль* суть три великие силы нашего будущего, которые справятся со всеми проблемами, неразрешимыми как для *бессердечной свободы,* так и для *противосердечного* тоталитаризма»[3].

Из этого следует, что для выхода из кризиса как философия, так и духовная культура в целом должны коренным образом изменить сущность, состав и структуру того духовного акта, который лежит в основании современной культуры, и в частности философии, заменив его новым по природе, составу и структуре духовным актом, ядром которого были бы названные Ильиным важнейшие внутренние силы и способности человека.

Анализируя пути решения этой задачи применительно к русской философии, Ильин подчеркивал, что последняя должна прежде всего уяснить себе, в чем ее призвание, с ка-

---

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2, ч. 2. С. 131.

[2] Цит. по: *Полторацкий Н. П.* И. А. Ильин и православие // Юбилейный сборник к 1000-летию крещения Руси. Питсбург, 1989. С. 415.

[3] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 424.

ким предметом она имеет дело — каков верный путь ее развития? Она должна перестать подражать иностранным образцам и обратиться к глубинам национального духовного опыта. И прежде всего русские философы должны отказаться от намеренного выдумывания философских систем, приступить к критическому пересмотру, обновлению исторически сформировавшегося и закрепившегося в современной культуре творческого акта.

В строении этого акта Ильин выделяет следующие основные силы и способности человека: восприятие, мышление, инстинкт, волю, силу воображения и жизнь чувств. Из этих способностей, полагает он, наша культура базируется на чувственных восприятиях, признавая их как бы дверью, ведущей во внешний мир, а над ним ставится в качестве критического стража мышление. Отсюда возникают естествознание и техника. То, что добывается этими двумя способностями, передается затем инстинкту и воле. Инстинкт созидает из этого хозяйство, а воля — государственный строй. Всем другим духовным способностям человека отводится в нем крайне незначительная роль. Между тем, по мнению Ильина, чувственные ощущения, взятые сами по себе, являются в духовном отношении слепыми и творчески бессильными; они нуждаются в руководстве — им необходима высшая сознательная, ведущая инстанция, в качестве каковой и выступает теоретическое мышление. Но мысль, взятая сама по себе, при всей своей логичности, бездуховна и бессердечна. Еще недавно, отмечает Ильин, мышление чествовали как величайшую силу просвещения, как орган самой истины, как разум, и вот оно незаметно опустилось до произвольного и плоского конструктивизма и превратилось в пошло-скептический рассудок. Оказалось, что «чистое мышление» представляет большую опасность для человеческого рода. Что касается человеческой воли, то и она, взятая сама по себе, есть сила формальная и духовно безразличная. Выступая как способность выбирать и решать, она не имеет верного критерия для выбора. Воображение, предоставленное самому себе, оказывается приятной и развлекающей способностью; оно легко, капризно и безответственно.

Но человеческий дух обладает еще одной силою, которая призвана направлять, укоренять и сообщать духовную предметность всем этим способностям, — это сердце, сила любви. Любовь преображает воображение в предметное видение, сердечное созерцание; из этого вырастает религиозная вера. Любовь наполняет мысль живым созерцанием и дает ей силу предметной очевидности, укореняет волю и превращает ее в могучий орган совести, очищает инстинкт, углубляет и облагораживает чувственное восприятие.

Особенно большими творческими возможностями обладает, по Ильину, духовная любовь, которая вбирает в себя такое жизненное содержание, которым действительно стоит жить и за которое стоит и умереть. Если она овладевает человеческим воображением и заполняет его своею силою, указывает ему достойный предмет, то человек отдается сердечному созерцанию, в нем образуется новый чудесный орган духа — орган творчества, познания и жизни. Это открывает перед человеком и новые пути культуры, в том числе и философской. От этого его творческий акт получает новое направление и новую силу. Если к этому присоединяется художественное дарование, то он приобретает особого рода способность — дар предвидения.

3. Этика, антропология и социальная философия

Социально-философская проблематика долгое время находилась на периферии философских интересов Ильина (за исключением философских проблем права и правосознания). Интерес к ней заметно повышается только после высылки Ильина из России в 1922 г. Перед Ильиным, как и перед другими философами русского зарубежья, остро встал вопрос о причинах поразившего Россию политического и духовного кризиса и путях выхода из него.

В постановке, осмыслении и решении этих проблем Ильин занимает своеобразное место. Наиболее полно и резко это проявилось, пожалуй, в острой и длительной полемике, которая развернулась вокруг его первой значительной работы по социальной философии — книги «О сопротивлении злу силою» (1925).

Основная тема книги — проблема борьбы со злом. Эта проблема является центральной и, как показывает исторический опыт, наиболее трудной для христианской этики и всех этических доктрин, более или менее близких к ней. Особую остроту и сложность ей придает внутренняя антиномичность: утверждение в качестве высших этических ценностей заповедей любви и добра, которые необходимо положить в основу всего нравственного поведения человека, с одновременным признанием неустранимого присутствия в мире сил зла и насилия, в остром противодействии с которым протекает человеческая жизнь.

Ильин начинает с развернутой критики концепции непротивления злу Л. Н. Толстого, категорически запрещающей обращение к силе, в том числе и прежде всего к организованной силе государства в любых жизненных обстоятельствах. По его словам, придавая себе соблазнительную видимость единственно верного истолкования Христова откровения, учение Толстого долго внушало и незаметно внушило слишком многим, что «любовь есть гуманная жалостливость», что сопротивление злодею силою есть «озлобленное и преступное насилие». Что заслуживает общественной поддержки не тот, кто борется со злом, а тот, кто бежит от борьбы, и что «гражданское дезертирство есть проявление святости»[1]. Ильин создает выразительный образ русского интеллигента — непротивленца, своей пропагандой способствовавшего, как полагает он, постепенному подрыву всяческих волевых начал, в том числе государственных, в жизни русского общества, что способствовало моральному и идейному разоружению его перед лицом набирающих силу различного рода экстремистских, разрушительных, нигилистических тенденций.

Сам он считает приемлемым такое решение рассматриваемой проблемы, при котором применение насилия и силы не оправдывается, не освящается, не возводится в ранг добродетели, но вместе с тем считается вполне допустимым в определенных, четко и строго оговоренных условиях и обстоятельствах, когда все другие средства исчерпаны или вообще не могут быть применены.

С точки зрения Ильина, отношение ко злу — это прежде всего проблема нравственного выбора личности, ее нравственного долга. Но чтобы долг был исполнен, он должен быть понят, т. е. жизненная ситуация, в которой оказался человек, должна быть осознана как взывающая к его нравственному самоопределению, к его непосредственному участию. Наложение вечных моральных заповедей на конкретные жизненные ситуации не происходит автоматически. Я сам должен осознать, что между ними есть соответствие, и пережить его. Одна и та же заповедь вечной любви — «Положи жизнь за други своя» — может быть понята с равным основанием и как благословение крайнего непротивления, и как призыв к активному и даже вооруженному вмешательству. Поэтому Ильин не предписывает в качестве обязательного сопротивление злу силою, не навязывает какого-либо одного типа поведения при встрече личности с моральным злом.

Безусловно, для нравственного здоровья человека лучше противостоять злу лишь любовью и добром. Да, бывает нужным принять на себя удар, не защищаясь. Но существуют, подчеркивает Ильин, и другие ситуации, когда в интересах человека или общества необходимо прибегнуть к принуждению и насилию. А чтобы не ошибиться, чтобы правильно услышать, что повелевает та или иная конкретная ситуация в данный момент, надо знать, что ответ в принципе может быть разным и что не следует накладывать на совесть искусственные оковы типа толстовского категорического запрета на использование принуждения и силы.

Решение проблемы преодоления зла основывается у Ильина на принципиальном различении между принуждением и насилием, между неправедностью и грехом. Он полагает, что не всякое применение силы следует считать насилием. Насилием следует называть только «произвольное, безрассудное принуждение, исходящее от злой воли и направленной ко злу». Поэтому никакие внешнее физическое либо волевое понуждение или принуждение сами по себе не могут при всех обстоятельствах осуждаться. Так, строжайший запрет самовольно ребенку выйти на лодке в бурное море, сопровождаемый угрозой запереть его, заверша-

---

[1] См.: *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 86—113.

ющийся в силу его непослушания осуществлением угрозы, невозможно признать злодеянием. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержим бурным гневом и порываюсь к самоубийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока пройдет припадок озлобления, то они не насилие совершат надо мной, а окажут мне величайшее духовное благодеяние. И напротив, приказ вымогателя уплатить не причитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка, завершающийся исполнением угрозы, будет подлинным злодеянием.

Добро и зло по своей природе далеко не равноценны, не равноправны; точно так же не равноценны и не равноправны их живые носители, исполнители и слуги. «...Осуждать «наравне» казнь злодея и убиение праведного мученика можно только от лицемерия или от слепоты. Только для лицемера и слепца равноправны Георгий Победоносец и закалываемый им дракон...»[1]

Не менее важное значение для правильного нравственного самоопределения личности в вопросе о возможности применения силы в борьбе со злом имеет вводимое Ильиным различие между неправедностью и грехом. Хотя путь применения силы — путь неправедный (ибо использование силы само по себе не созидает добро, а лишь пресекает зло), из этого вовсе не следует, что идущий через неправедность идет ко греху. Жизненная мудрость состоит не в том, чтобы при всех условиях и обстоятельствах быть обязательно морально праведным, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя через нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти из нее. Основная жизненная трагедия в том и состоит, что «из этой ситуации *нет идеального исхода*»[2]. И потому мужество и честность требуют здесь идти на духовный компромисс — компромисс между стремлением к любви и добру и вынужденным использованием неправедных средств. В таком компромиссе нет какой-либо личной выгоды; он состоит в бескорыстном принятии на себя личной моральной ответственности за возможные последствия применения силы. Человек, поступающий так, «неправеден, но — *прав*»[3].

Проблема борьбы с моральным злом не ограничивается только личным нравственным выбором; она включает в себя многосторонний и глубокий социальный аспект. Речь идет о возможностях и роли государства и его институтов в борьбе с моральным и социальным злом, об отношении индивида к использованию их в этих целях.

Государство, полагал Ильин, может и должно поощрять добро и сдерживать зло. Правда, его возможности в нравственном воспитании человека, в особенности в поощрении добра, в силу самой его природы, существенно ограничены. Однако отсюда не следует, что человеку, наделенному нравственным сознанием, необходимо вообще отказаться от какой-либо опоры на государство и его институты в преодолении социального и морального зла. В одновременном признании позитивных возможностей государства в борьбе со злом и создании условий для поощрения добра, с трезвым осознанием его ограниченности в решении этих задач, Ильин усматривал суть нравственно-христианской оценки взаимоотношения государства и человека. Более того, он обосновывает тезис о «государственной мудрости православия», которой долгие века питалось и русское общество, и русское государство, но которую не поняли ни Толстой, ни русская либеральная интеллигенция, видевшие в государстве только враждебное человеку разрушительное начало. Одновременно Ильин выступает и с резкой критикой идеологии и практики тоталитаризма разного рода, абсолютизировавшего роль насилия и государства в жизни общества; он отмежевывается от характерных для них попыток возвести силу в ранг этической добродетели.

Таким образом, выбор личностью линии своего поведения при встрече с моральным и социальным злом носит глубоко нравственный характер. Правильный выбор может сделать только духовно и морально здоровая личность. Отсюда решение проблемы преодоления зла перерастает у Ильина в более широкую проблему формирования и воспитания такой личности.

---

[1] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 126.

[2] Там же. С. 204.

[3] Там же. С. 208.

Эта проблема предполагает определенное понимание сущности человеческого бытия, смысла человеческой жизни. Здесь Ильин опирается на традиции русской религиозно-философской мысли и литературы, на нравственные искания Гоголя, В. С. Соловьева, Достоевского, Лескова и др. Общим для них является неприятие тех представлений о смысле жизни, назначении человека, которые можно было бы условно объединить под именем «философия жизни» и которые усматривают в жизни абсолют, высшую самоценность. Ильин, напротив, исходит из того, что попытка видеть смысл жизни в самой жизни несостоятельна. Если жизнь — высшая самоценность, то как можно жертвовать жизнью? Иными словами, существуют ценности, которые стоят выше самой жизни, есть некий особый надбиологический и надсоциальный ее смысл. Он вытекает из того факта, что человек есть прежде всего существо духовное, поэтому высшей ценностью выступают духовные и прежде всего, по Ильину, религиозные ценности.

Но одновременно Ильин стремится избежать и другой крайности, а именно столь сильной «идеологизации» жизни, которая ведет к отрицанию ее ценности как таковой. Противовесом может быть утверждение такого смысла жизни, который был бы достижим каждым человеком в рамках его индивидуального бытия, учитывающего в то же время и смысл бытия человечества в целом. Человек не будет растворяться в общей системе ценностей только в том случае, если он будет различим и важен с точки зрения самой высшей ценности. Такой системой ценностей, по мнению Ильина, является христианская антропология, где человек выступает носителем вечного божественного начала, в силу которого он, наделенный свободой и стремлением к автономности, вместе с тем не обречен на одиночество в мире. Духовными формами объединения людей являются различные формы социальной общности, основанные на их единосущности и солидарности.

Ильин выделяет семь вечных духовных основ социального бытия человека — это вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина, нация. Они образуют нерасторжимое единство, ведущую роль в котором играют вера и любовь; через них постигаются и осмысливаются все другие формы общественной жизни.

Важнейшей социальной ячейкой всего сложного общественного организма является семья, естественный, священный союз, основанный на любви, вере и свободе; этот союз призван научить первым совестным движениям сердца и поднять человека до более сложных форм духовного и социального единения людей.

Существенную роль в объединении людей в социально-духовные общности, в регулировании их внутренней и внешней жизни играют, по мнению Ильина, право, правосознание и государство. Правосознание, в его понимании, неотделимо от инстинктивного стремления к добру и справедливости, а правовые нормы указывают человеку искомый им лучший путь внешнего устроения социальной и индивидуальной жизни.

Ильин сформулировал три аксиомы правосознания, лежащие, как он полагал, в основе социальной жизни любого народа: «...закон *духовного достоинства,* закон *автономии* и закон *взаимного признания*»[1]. Эти аксиомы учат людей самостоянию, свободе, достоинству, солидарности.

Что же касается государства, то оно по своей основной идее есть духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и утверждающих вытекающие из него права в солидарном сотрудничестве. Поэтому государство в идеале, утверждает Ильин, «должно было бы прийти к самоуправлению народа, приняв форму корпорации». Но в силу несовершенства человеческой природы фактически существующее государство всегда совмещает черты корпорации (солидарности) с опекой над подданными. Отсюда важно найти наилучшее для данного исторического этапа сочетание элементов солидарного самоуправления и властвующей опеки. По мнению Ильина, такое сочетание осуществляется в тех формах государственного устройства, которые в наибольшей степени соответствуют трем указанным аксиомам правосознания и в которых политическое объединение людей пронизано началами любви, уважения и доверия, духовного самоутверждения.

---

[1] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 310.

4. Осмысление религиозного опыта

Одна из центральных проблем религиозно-философского творчества Ильина — изучение особенностей религиозного опыта как особого типа духовного опыта, включающее анализ состава и строения религиозного акта (т. е. конкретного психического состояния или действия) верующего человека, стремящегося к обнаружению религиозной истины, и др. Именно эта тематика находится в центре внимания его двухтомного исследования «Аксиомы религиозного опыта».

Основными его источниками являются труды представителей восточного христианства (Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского, Макария Египетского, Григория Паламы, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др.).

К числу основоположений религиозного опыта Ильин отнес цельность веры, сердечное созерцание, самодеятельность, предметность, катарсис (очищение), покаяние, смирение, трезвенность, автономию и т. д. Наиболее важными он считал аксиомы цельности веры и сердечного созерцания, поскольку именно они определяют наиболее существенные особенности религиозного опыта в его православном понимании и, кроме того, в них полнее всего выступает собственно философское, а не сугубо богословское содержание.

В понимании Ильина религиозный опыт складывается из трех основных компонентов: религиозного предмета, религиозного акта и религиозного содержания. Под предметом в религии понимается Божество, поэтому предметно в религии все то, что имеет непосредственное отношение к его бытию. Только через отношение к Божеству духовный опыт человека становится религиозным. Личный произвол здесь, по Ильину, недопустим, ибо человек призван веровать не в свое субъективное «по-моему», а в таинственное и предметное «на самом деле».

Религиозным актом Ильин называет душевное состояние или переживание, вызываемое у человека общением с Божеством. Будучи событием душевной жизни, он складывается из ряда психических функций: чувства, воображения, воли, мышления и инстинктивных влечений. Религиозный акт личен и субъективен, подвержен законам психологии, физиологии и психопатологии. Таковы, например, молитва, покаяние, совершение таинств, благодарение, сочинение религиозных песен или гимнов и т. п. Напротив, религиозное содержание не есть душевное состояние; оно не слагается из душевных состояний и не подлежит законам психологии и физиологии. Оно есть то, что взято и принято религиозной душой или религиозно настроенным духом, что именно видится в любви к Богу (например, его воображаемая красота, сила, благость и т. д.), что усматривается в сформулированном догмате и т. п. Религиозное содержание переживается всегда лично, но, пережитое лично, оно может быть доступно и другим.

Если религиозное содержание — продукт любви, то оно узрено сердцем, если оно воображено актом воображения, то оно есть образ и состоит из комбинации образов. Если оно помышлено (догмат), то оно получено мышлением и подлежит законам логики; если это словесный гимн или икона, то такое содержание подлежит художественному рассмотрению.

По мнению Ильина, наибольшую опасность для правильного понимания сущности религиозного опыта представляет интеллектуализм, т. е. преувеличение возможностей рассудка и чувственности. Для интеллектуализма существует только то, что мыслимо по законам рассудка и рационально объяснимо. Конечно, замечает Ильин, желание проверить, удостовериться, понять — естественно, ибо нельзя принимать за истину все, что порождается фантазией, человеческим бессознательным. Религиозный опыт крайне нуждается в трезвенности, в критериях, отделяющих подлинную веру от суррогатов веры.

Разум призван помогать сердцу присущим ему чувством познавательной ответственности; он сообщает религиозному опыту мысль и умную любовь к Богу. Высшей способностью человека во всех областях духовной культуры, в том числе и в религии, Ильин считает сердечное созерцание, которое объединяет все внутренние силы человека и насыщает их но-

вым содержанием. Человек, обладающий этой способностью, вступает в мир, чтобы духовно вчувствоваться в него. От этого акты его восприятия усиливаются и становятся вдохновенными, открывается возможность к художественно-образному отождествлению его с любимым предметом. Раз выработанное и выношенное сердечное созерцание открывает человеку доступ к религиозному опыту; воспринять Бога, принять его, уверовать в него, предаться ему можно только силою цельного сердечного созерцания. Никакое рассуждение, никакое доказательство, никакое волевое решение подавить в себе все сомнения и заставить себя веровать не могут заменить сердечного созерцания.

5. Эстетические взгляды

Эстетические взгляды Ильина были тесно связаны с его религиозно-философскими воззрениями. Независимо от воли художника, полагал он, всякое подлинное искусство имеет духовно-религиозные корни. В качестве центральной эстетической проблемы Ильин рассматривает не красоту или прекрасное, а художественное совершенство. По его мнению, ориентация на прекрасное или красивое толкает искусство на преувеличение роли внешнего, чувственно-воспринимаемого образа и оставляет в тени внутреннюю гармонию и значительность духовного содержания произведения искусства. «Создание искусства, — писал Ильин, — есть прежде всего и больше всего *выношенное художником главное, сказуемое им содержание, почерпнутое им из таинственного существа мира и человека,* или — несравненно больше и священнее — из тайны Божией»[1]. Все остальное — или профессиональная техника, или же внешнее оформление, обрамление главного предметно-таинственного содержания.

Художественные симпатии и предпочтения Ильина были на стороне классического, реалистического искусства; современный формализм и модернизм он категорически отвергал во всех их формах и разновидностях. Он полагал, что о главном, мудром, священном искусству модернизма нечего сказать, ибо его представители не воспринимают этого главного. Модернизм, по мнению Ильина, есть выражение общей болезни современной европейской культуры, а именно ее секуляризованности, обособления от религиозной духовной жизни. Этот процесс начался давно, по крайней мере с эпохи Возрождения, и в XX в. приобрел во многом даже уродливые и болезненные формы. Но тем не менее, считал Ильин, культуру можно и должно снова христианизировать. Свое видение этой проблемы он изложил в работе «Основы христианской культуры».

Для преодоления секуляризации культуры необходимы, по его мнению, дух «овнутрения» всей жизнедеятельности человека и продуктов этой деятельности, создание отношений во всех сферах жизни, основанных на любви, внутреннем самосовершенствовании и солидарности. Для этого надлежит воспользоваться такими «могучими инструментами», как наука, искусство, государство и хозяйство. Христианская культура должна при этом твориться свободно, хотя и при возможном участии, но не по предписанию, церкви и государства. Принципиальное разграничение функций между ними здесь может быть выражено, полагает Ильин, так: «народ творит, государство правит, церковь учит».

Внимание Ильина привлекали и проблемы русской литературы, прежде всего представленной творчеством видных писателей русского зарубежья — Бунина, Ремизова, Шмелева и др., что нашло отражение в его книге «О тьме и просветлении». Характеризуя нынешнюю эпоху как эпоху «восставшей тьмы», Ильин противопоставляет многочисленным носителям и распространителям этой тьмы великую русскую литературу, в том числе и творчество названных ее современных представителей, как яркое и глубокое выражение «светлой стороны» человеческого бытия, изображаемого, однако, во всем его многообразии как острое драматическое столкновение добра с силами тьмы и зла.

---

[1] *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6, кн. 1. С. 58.

* * *

Философское учение Ильина примечательно прежде всего тем, что оно в значительной своей части, особенно во второй период его творчества, было ориентировано на создание православно-христианской по своему духу и основному содержанию философии. С этой поставленной им перед самим собою задачей ему не удалось справиться в сколько-нибудь систематическом и цельном виде. Но отдельные части или фрагменты такой философии разработаны мыслителем достаточно обстоятельно; это в первую очередь касается религиозной гносеологии, разработанной в таких трудах, как «Аксиомы религиозного опыта» и «Путь к очевидности». Видное место в историографии отечественной философской мысли занимает также работа Ильина «О сопротивлении злу силою», которая до сих пор активно и живо присутствует во всех дискуссиях, ведущихся вокруг этой одной из центральных тем христианской этики.

Глава X

Л. П. Карсавин: учение о симфонических личностях и философия истории

Лев Платонович Карсавин (1882—1952), как и некоторые другие русские религиозные мыслители, приверженец метафизики всеединства, вместе с тем создал оригинальную философско-историческую концепцию, разработал своеобразное понятие личности. Его философские взгляды неотделимы от социально-политических представлений, сделавших его видным идеологом евразийства.

1. Жизненный и творческий путь

Л. П. Карсавин родился в петербургской артистической семье. По материнской линии он был связан с семьей основателя славянофильства А. С. Хомякова.

После окончания в 1901 г. гимназии Карсавин поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Среди его наставников — И. М. Гревс, высоко оценивавший способности своего ученика. В 1910—1912 гг. он работал в библиотеках и архивах Франции и Италии. Предмет его интереса — история религиозных движений европейского средневековья. Итогом исследования становятся две книги — «Очерки религиозной жизни Италии XII—XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (1915), защищенные соответственно в качестве магистерской и докторской диссертаций. Уже в этот период проявляется склонность историка Карсавина к философским размышлениям и обобщениям. Его привлекают проблемы метода исторического познания, философии истории, религиозная и национальная проблематика.

После революции акцент в публицистической деятельности Карсавина смещается преимущественно в сферу философскую и философско-богословскую. Одна за другой выходят брошюры и книги. Среди них «Saligia, или Весьма краткое душеполезное размышление о Боге, мире, человеке» (1919), «Введение в историю» (1920), «Восток, Запад и русская идея», «Noctes petropolitanae» (1922).

Интенсивная издательская деятельность, преподавание в учебных заведениях (в апреле 1918 г. Карсавин избирается профессором Петроградского университета, читает лекции в Богословском институте), участие в работе возобновившего в январе 1921 г. свою деятельность Петроградского философского общества были прерваны в конце 1922 г., когда философ в числе большой группы творческой интеллигенции был выслан за границу.

В 1923 г. в Берлине выходят три работы Карсавина, подготовленные в основном еще на родине: «Диалоги», «Джиордано Бруно» и «Философия истории». В 1925 г. публикуется сочинение, названное в подражание Оригену «О началах», в котором содержится новое изложение системы религиозной философии. В 1926 г. Карсавин переезжает в Париж, где подключается к евразийскому движению. Философские идеи Карсавина становятся теоретической платформой евразийства. Он участву-

ет в работе «Евразийского семинара» в Париже, статьи философа публикуются в евразийских сборниках и газете «Евразия».

Эмигрантская жизнь была нелегкой, приходилось вести постоянную борьбу за существование, и, когда в 1928 г. Каунасский университет пригласил Карсавина занять кафедру всеобщей истории, он принял приглашение и поселился в Литве. Здесь выходят в свет еще несколько философских трудов, в том числе его работа «О личности» (1929), содержащая изложение оригинальной философской системы. В дальнейшем Карсавин занимается в основном исторической проблематикой, издавая с 1931 г. пятитомную «Историю европейской культуры» (на литовском языке). В 1940 г. Карсавин вместе с университетом переезжает в Вильнюс и по окончании войны возобновляет преподавание. Но в 1945—1946 гг. ему разрешают читать только курс эстетики, а затем и вовсе отстраняют от преподавательской работы. Некоторое время Карсавин занимал пост директора Исторического музея в Вильнюсе. В 1949 г. последовали арест, суд и отправка в лагерь, находившийся в поселке Абезь неподалеку от Инты. Для товарищей по заключению он был образцом духовной стойкости и нравственной чистоты. Напряженная внутренняя жизнь защищала его от гнета внешних обстоятельств. За два года пребывания в неволе Карсавин написал около десяти философско-богословских трактатов, а также «Венок сонетов» и «Терцины», в которых в поэтической форме изложил свои философские мысли. Умер Карсавин в 1952 г. от туберкулеза в лагерной больнице и похоронен на кладбище в семи километрах от Полярного круга. Так завершился жизненный путь мыслителя, учившего о несовершенной природе земного бытия и стремившегося преодолеть это несовершенство путем максимально возможного усовершенствования своей личной жизни.

2. Основные черты религиозно-метафизической концепции

Философское мировоззрение Карсавина развивалось под знаком метафизики всеединства — давней традиции философской мысли, уходящей своими корнями в философию Платона. Карсавин не просто поддержал традицию, а придал ей новое звучание. Метафизика всеединства приобретает в его трудах характер методологической доктрины.

Приверженность Карсавина теории всеединства отражала его стремление раскрыть гармоническое устройство бытия как совершенного единства множества элементов. В ней соединялись живой связью Абсолют (Бог) и иное (сотворенный Богом мир), бытие и ничто. Абсолютное Бытие, по Карсавину, «есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно — все, что только существует, все и всяческое. И во всяческом, в каждом Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент, в Нем полный и совершенный»[1]. Философ строит систему, в которой человек и космос, сливаясь в целое, объединяются вечным началом, освещенные его всепроникающими и облагораживающими лучами. Как видим, Карсавин придает своему философскому учению религиозную ориентацию. Бытие предстает у Карсавина в виде бесконечной иерархии всеединств, каждое из которых является «моментом» высшего божественного всеединства. Но тем не менее Абсолютное совершенство в тварном (созданном Богом) мире невозможно, поскольку, хотя Абсолютное и «отдает себя целиком» твари, последняя не свободна усвоить Абсолютное Благо. Отсюда здешний мир представляет собой иерархию «стяженных», т. е. несовершенных, всеединств. Всевременность в нем подменена временностью, а всепространственность — пространственностью.

Теория всеединства давала возможность понять мир как целое. Каждое частное явление, взятое в его изолированности, в отрыве от целого, ущербно. Лишь укорененностью во всеобщей связи частное и отдельное приобретает значение истинности. При этом такое надындивидуальное единство существует не только в обществе, но и между всякими частными реальностями.

Стремясь понять мир в его динамике, Карсавин дополняет понятие всеединства принципом триединства. Человечество и мир в целом, считал он, устремляется к единству по образцу божественной Троицы. Они представ-

[1] *Карсавин Л. П.* Философия истории. Спб., 1993. С. 76.

ляют единство трех бытийных сущностей: первоединства — разъединения — воссоединения. Соответственно вся реальность характеризуется в учении как диалектический процесс прохождения любого единства через указанные ступени. В утверждении идеи тройственного динамического ритма бытия ощущалось влияние неоплатонизма, усматривавшего в общей структуре мира трехчленный закон развития. Таким образом, дополненная принципом триединства метафизика всеединства в интерпретации Карсавина теперь давала возможность понять мир не только в его целостности, но и как развивающееся целое.

В учении о познании Карсавин, вслед за Н. О. Лосским и С. Л. Франком, стоит на позициях интуитивизма. Интуитивность трактуется им как непосредственная данность объекта субъекту, почти полное совпадение его с субъектом, что, по убеждению философа, делает познание «живым», сближает его с религиозной верой. Познание в религиозно-философском учении Карсавина рассматривается в качестве моста к инобытию, благодаря чему познающий субъект может воссоединиться с другим миром. В отличие от мышления интуитивного, рассудочное (дискурсивное) мышление отделяет субъекта от объекта, отвлекает познание от жизни, делает его абстрактным. Бытие здесь превращается в отвлеченное понятие и предстает разъединенным в целом и в своих частях. Карсавин указывает на диалектическое родство такого типа мышления с процессами дифференциации общества на социальные группы, с ростом «торгово-промышленного общества».

Ориентиром для самого Карсавина были взгляды Оригена, Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Максима Исповедника, у которых, как он полагал, понятия не оторваны от бытия и не замкнуты в свой особый мир, а пластичны и способны переходить друг в друга. Понятие для него есть знание о бытии, но знание о бытии есть одновременно и знание бытия самим себя[1]. Непосредственное совпадение понятия и бытия лучше всего просматривается в понятии Я. Нельзя, полагает Карсавин, мыслить свое Я, не мысля при этом свое же бытие. Единство личности обладает бытием и реально и в самом факте знания об этом единстве. В конечном счете процесс познания, по Карсавину, состоит в познании всеединым бытием самого себя.

3. Учение о симфонических личностях

В соответствии с христианскими представлениями о Боге как личности Карсавин утверждает личностный характер всего бытия. «Возможен ли мир без личного своего бытия?» — ставит вопрос философ. Ответ гласит: единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие; весь тварный мир — всеединая личность.

В многообразии существ философ выделял потенциально личные (неодушевленные предметы), зачаточно личные (животные) и действительно личные (человек, социальные образования).

Что же такое личность в трактовке Карсавина? Применительно к человеку, говорит он, слово «лицо» означает нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое. Таков же смысл выражений: «он — человек не безличный», «у него есть лицо» и т. п. При этом «лицо» во всех этих случаях следует мыслить как единство множества, и не только в данный момент времени, но и в потоке временного изменения. Прилагательное «личный» относит к одному и тому же «лицу» все множество его «выражений», «проявлений», «осуществлений» или «моментов». «Личность — *конкретно-духовное* или ...*телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное* и *многовидное*»[2]. Но личность для Карсавина не просто совокупность множества моментов, а их единство во «всем ее времени» и во «всем ее пространстве». В идеале это совершенное всеединство, всевременное и всепространственное.

[1] См.: *Карсавин Л. П.* Отрывок утраченного произведения «Об апогее человечества» // Вестник Русского христианского студенческого движения. Париж; Нью-Йорк, 1972. № 2—3 (104—105). С. 293—294.

[2] *Карсавин Л. П.* О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 19.

Как телесное существо, личность определена, она данность, необходимость. В качестве духовного явления личность не знает определения. Как дух, она есть свобода. «Дух — синоним не только единства, но и свободы», — подчеркивает Карсавин[1]. Личность, таким образом, неразрывно связана со свободой. Свобода соотносительна с необходимостью, но раскрывает свою первичность как самодвижение и самоопределение личности.

Как и все бытие, личность осуществляет себя, по Карсавину, в трех способах: первоединстве, саморазъединении и самовоссоединении. «Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое источное и познающее средоточие, которое мы называем *«я»,* и на *«мое»* или *«свое»,* как на раскрытое, порожденное или изведенное этим *«я»* и им *«познаваемое»*[2]. Однако ушедшие в прошлое моменты продолжают жить в умаленном виде в памяти. Это и есть третий способ бытия — воссоединение, хотя здесь, несмотря на все усилия, и не достигается та степень единства, которой личность обладала до разъединения. Так возникает различие между несовершенным («стяженным») и совершенным бытием личности.

Мир рассматривается Карсавиным не просто как личность, а как симфоническая всеединая личность или как иерархическое единство множества симфонических личностей разного порядка, а в них и личностей индивидуальных. Симфоническая личность, осуществляемая в человеческих личностях, обозначается в системе Карсавина как социальная личность. К такого рода личностям он относит народ, культуру, человечество и т. д. Каждая из этих личностей является все тем же всеединством, только различным образом «стяженным». Применяя к личности принцип триединства, мыслитель утверждал, что «всеединая симфоническая и социальная личность отражает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность»[3].

Всевозможные взаимоотношения личностей представлены в философии Карсавина как проявления, «индивидуации» одной и той же высшей личности и объединение их в ней и в нее.

Обосновав личностный характер бытия, Карсавин все же первостепенное внимание уделял социальной личности. Социальных личностей много, они представлены личностями разного иерархического порядка или разной степени «общности»: от первичной социальной группы до человечества — высшего олицетворения мира. Они различаются по своему личному специфическому качествованию, по своей «идее», а также по степени совершенства. В данной схеме более совершенный индивид является моментом в «вертикальном» ряду более совершенных социальных личностей, которые в этом ряду иерархически соотносятся между собой, индивидуализируются в нем и живут. Так, совершенный человек должен принадлежать к совершенной семье, социальной группе, народу, культуре. Но высшим критерием совершенства для Карсавина как христианского мыслителя является Богочеловечество, что для личности как духовного начала выражается в стремлении внутренне воссоединиться с Богом.

Развивая учение о симфонических личностях, Карсавин отталкивался от идеи коммуникации (взаимного общения). Всякое взаимное общение двух или более индивидуумов, например беседа, уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство, без чего нет ни взаимопонимания, ни какой бы то ни было взаимосвязи. Случайное и недолгое общение незнакомых людей, митинг, собрание — все это «социальные эфемериды», т. е. краткосрочно существующие личности. Социальные личности с более продолжительным сроком существования, но проявляющиеся время от времени — это «периодические социальные личности». Однако существуют и «постоянные личности», такие, как народ, правящий слой, человечество.

Особое значение философ придавал вопросу о функциях социальных личностей. У каждой из них, по его мнению, есть основное задание или — по отношению к индивидуируемой ею личности — основная функция. От многообразия и полноты этой функции зависит и полнота самой социальной жизни. Так,

---

[1] См.: *Карсавин Л. П.* О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 20.

[2] Там же. С. 31—32.

[3] Там же. С. 100.

народ и семья определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе все бытие, а не воплощать лишь немногие его качествования. Благодаря этому они могут достигать высокой степени личного бытия и отчетливо выражаться в своих индивидах. Внутри себя такие личности функционально-органически членятся и функционально определяют взаимоотношения своих индивидов. Но вот сословия уже функционально ограничены, отрицают многие «качествования» других сословий. Еще более ограничен общественный класс. А чем ограниченней функция, тем менее, полагал Карсавин, проявляется личное бытие в социальной группе и тем менее индивид эту социальную группу выражает. В итоге Карсавин выделяет два типа социальных личностей: самодовлеющие (полные) и функциональные. В пределе, полагал он, функциональность приводит к полной утрате социально-личного бытия. Сама же функциональность также трактовалась двояко: статически и динамически. Статически личность функциональна, поскольку она является более или менее постоянным органом для выражения сознания и воли высшей социальной личности, например семьи, рода, сословия, народа, которые выступают как органические личности. Они не просто сосуществуют, но представляют некую иерархию, в которой низшие непосредственно проявляются в индивидах, а высшие могут осуществлять себя лишь через посредство низших. Таким образом, утверждается существование личностей первого, второго, третьего и т. д. порядков. Данное положение важно для понимания особенностей как метафизики Карсавина, так и его социально-политических воззрений.

Динамический аспект функциональности выражается в вечном движении социального бытия, в непрерывном возникновении, расцвете и гибели в нем мириад социальных личностей. Причем умирание личности в данном индивиде еще не означает полной его гибели: он может, умирая в качестве момента данной социальной личности, жить или рождаться в качестве момента другой. Гибель социальной личности является условием «индивидуации» высшей личности в других, подобных погибающей, т. е. условием их возникновения и условием реального единства социально-личного бытия, которое представляется Карсавину таким же многообразным миром, как и бытие природно-органическое, он видит в нем полный расцвет и венец последнего. Можно предположить, что на картину мира, созданную Карсавиным, оказали влияние учения Н. Я. Данилевского, Н. С. Трубецкого и О. Шпенглера. Правда, в отличие от последнего он исключал идею абсолютной недоступности культур друг для друга.

Наиболее развитые и устойчивые среди множества социальных личностей, полагал Карсавин, слагаются в конкретный социальный организм, в определенный аспект великой социальной личности — человечества. Метафизика всеединства, таким образом, воплощалась у Карсавина в оригинальную философию личности — самое важное из того, что он внес в развитие этой русской философской традиции.

4. Философия истории

Обращение к философии истории было естественным для мыслителя, начавшего свой творческий путь как исследователь духовной культуры латинского средневековья и никогда не утрачивавшего интереса к проблемам исторической науки. Установление первоначал исторического бытия и рассмотрение «значения и места исторического в целом мире и в отношении к абсолютному Бытию»[1] — цель, которую ставил перед собой автор фундаментального труда «Философия истории». Высшей задачей исторического мышления он считал «познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта»[2]. В более узком смысле слова история, по Карсавину, имеет своим содержанием «развитие человечества, как всеединого всепространственного и всевременного субъекта»[3].

В реальном мире («тварном всеединстве») выделяется наиболее совершенная, или, что

[1] *Карсавин Л. П.* Философия истории. Спб., 1993. С. 15.

[2] Там же. С. 81.

[3] Там же. С. 88.

точнее, наименее «умаленная» его часть — собственно историческое бытие. Оно — центр космоса и противостоит большей «умаленности» его — природному миру. Но «умаленный» более, чем человечество, мир приближается к человеческой исторической жизни и переходит в нее, хотя бы в одном из исторических «качествований» — в познании мира человеком.

Субъект истории, полагал Карсавин, «социально-деятельностное человечество», и соответственно предмет исторической науки — «человечество в его социальном, т. е. общественном, политическом, материально- и духовнокультурном развитии»[1].

Для понимания особенностей исторического мышления Карсавина особое значение имеет развиваемое им положение о важности в развитии истории социально-психического момента и целостного подхода к ее изучению. Историк в соответствии с данной установкой должен сосредоточивать свое внимание на социально-психическом развитии всеединого человечества. Именно оно, полагал Карсавин, обусловливает единство материальной и духовной сфер, поскольку в конечном счете в основе всякой социальной деятельности лежат потребности и желания, т. е. факторы психического порядка. Споры историков-материалистов и идеалистов он считал бесплодными, поскольку видел в материальных и идеальных факторах лишь разные воплощения человеческой деятельности.

Главной для философии истории Карсавина стала категория развития, не имеющая ничего общего с позитивистской трактовкой прогресса. Под развитием понимался процесс, в котором какое-либо целое (организм, душевная жизнь) непрерывно изменяется, становится качественно иным не под воздействием извне, а благодаря диалектической природе самого субъекта развития. Это переход от одного момента исторического субъекта к другому. Взаимоотношения между отдельными людьми, социальными группами, взаимосвязи между историческими явлениями следует объяснять не прямым воздействием одних на другие, а разными проявлениями высших субъектов. Исторические индивиды (человек, семья, народ) — это проявления самого мирового всеединства в каком-либо из неповторимых его аспектов. Царство исторического бытия состоит из субъектов, взаимопроникающих друг в друга и тем не менее свободно развивающихся, поскольку в каждом из них содержится, хотя и в «стяженном» виде, зародыш всего и внешних отношений между ними нет. Карсавин критиковал позитивистскую теорию прогресса за абсолютизацию одного, высшего, и обесценивание остальных этапов, которые служат лишь средством для первого. В его философии истории прошлое, настоящее и будущее наделяются чертами нравственной равноценности, ни один из исторических этапов не может рассматриваться как средство, каждый обладает самоценностью. Жесткой схеме позитивистского прогресса мыслитель противопоставлял гибкие, вероятностные представления об историческом развитии, допускающем различные вариации.

В этой связи Карсавин утверждал, что юмовско-кантовское понимание причинности как воздействия извне неприменимо для исторического исследования. Влияние двух народов друг на друга возможно только потому, что оба они — моменты высшего объемлющего их субъекта (культуры, человечества, космоса). Влияние природы на жизнь народа не есть просто внешний фактор: природа страны, как и вообще все материальные элементы бытия влияют на исторический процесс не сами по себе, а лишь преломляясь в сознании и претворяясь в социально-психический элемент. Природа, как и человек, — это «индивидуации» высшего субъекта, т. е. макрокосма.

Цель всякого развития, согласно Карсавину, — осуществление мирового всеединства как абсолютной индивидуальности. Но в земной эмпирической жизни эта цель недостижима, она может быть осуществлена лишь в сверхэмпирическом порядке. Поскольку, согласно христианским представлениям, процесс усовершенствования мира осуществляется через Боговоплощение, то весь исторический процесс объявляется Карсавиным процессом Богочеловеческим. История при таком подходе рассматривается в качестве становления и умирания церкви, чередования внутри христианства различных его «индивидуа-

---

[1] *Карсавин Л. П.* Введение в историю (Теория истории). Пг., 1920. С. 8, 9.

ций». Поэтому, писал Карсавин, история должна быть религиозной, больше того, «история должна быть православной»[1].

Несмотря на отрицание Карсавиным социальной причинности, историческая реальность подчинена в его философии строгой необходимости. Жесткий примат коллективного начала над индивидуальным, вытекавший из общих принципов социальной философии Карсавина, отводил индивидуальной личности лишь низшее место в иерархической структуре бытия. Это таило в себе угрозу ограничения самостоятельности и свободы, самоценности индивидуальной человеческой личности, что и проявилось в известной степени в его политической философии. Правда, сам Карсавин неоднократно подчеркивал, что развиваемая им концепция всеединства не принижает эмпирической истории человечества и «нисколько не противоречит свободе человечества и человека», а, напротив, только она способна обосновать свободу[2]. Он решительно настаивал на том, что реальное единство, проявляющее себя в деятельности «всякого исторического индивида (семья, класс, народ, государство), не приводит к умалению индивидуальной деятельности, «уничтожению» индивида, реальности его проявлений»[3].

5. Социально-политические взгляды

В социально-политической области Карсавин — сторонник органической теории государства, разделяющей ряд установок социальной философии европейского консерватизма конца XVIII — начала XIX в.

Подобно представителям консерватизма, Карсавин подвергает критике идеологию индивидуализма в европейской культуре и порожденный ею взгляд на общество как на механический агрегат индивидов, мало чем отличающихся друг от друга. Общество в таком истолковании похоже на физический мир в представлениях материалистов — сторонников атомизма. Кроме того, по мнению философа, такое понимание общества не позволяет дать ответ на вопрос о природе и сущности власти, поскольку связанные с индивидуализмом теории естественного права и общественного договора исключали признание абсолютного и надэмпирического характера идеи власти, к чему в соответствии с православной традицией склонялся Карсавин. По существу критика была направлена против либерализма — наиболее влиятельного в XX в. течения общественно-политической мысли в Европе, а в его лице и против всей западной политической культуры.

С середины 20-х гг. усилия Карсавина сосредоточены на обосновании идеалов евразийского движения. Мыслитель с откровенной неприязнью относился к западной демократии, подчеркивал иллюзорность представлений о том, что власть на Западе выражает волю народа.

Предметом внимания мыслителя становится и социально-политическая теория марксизма. Борьбу марксистов против мировоззрения буржуазного индивидуализма Карсавин называл «одним из наиболее веских исторических оправданий их деятельности и движения»[4]. Однако коллективистский пафос учения марксизма, по мнению философа, в значительной степени обесценивался игнорированием индивидуальности человека, его права на свободу.

В своей социально-политической теории Карсавин стремился объединить индивидуализм с универсализмом, совместить идею самоценности человеческой личности и ее права на свободу с принципом приоритета коллективного начала. Решить эту задачу он пытался опять-таки с помощью учения о симфонической личности.

Волю народа, полагал Карсавин, нельзя определить голосованием. Однако для воплощения идеалов народа необходимо согласие индивидов. Последнее определяет возникновение института власти и государственной организации общественной жизни. «Без власти, — писал он, — не может быть ни воли народа, ни истории, ни ясного самосознания народа»[5]. Эти положения никак не сближают

---

[1] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 171.
[2] См. там же. С. 335.
[3] *Карсавин Л. П.* Введение в историю. С. 11.
[4] *Карсавин Л. П.* Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1. С. 190.
[5] Там же.

взгляды Карсавина с теорией общественного договора. Общественная власть воплощается, по его учению, в так называемом «правящем слое» — группе руководителей, органически вырастающей из самого народа, нации-личности. Механизм происхождения этого слоя не совсем ясен. Карсавин подчеркивал лишь, что в «правящем слое» получает осознание, выражение и осуществление бессознательная идеология народа, его стихийная воля. Из этого слоя формируется опирающееся на него правительство. «Правящий слой» заставляет выполнять свою волю, но в определенных пределах. Пока его действия отвечают потребностям управления страной, народ терпит даже некоторый эгоизм руководителей. Но там, где руководство начинает преследовать исключительно свои эгоистические цели, там оно вырождается, результатом чего являются социальные революции. «Поэтому важно искать такие формы государства, которые снимали бы остроту борьбы народа с руководящим слоем, сделали бы такую борьбу постоянной и тем предупредили бы большие революции...»[1]

Революцию же Карсавин трактует как определенное проявление многоединого субъекта — нации-личности. Он отрицает при этом расхожие схемы объяснения событий октября 1917 г. в России, сводившие революцию к заговору, проискам иностранных государств и т. п. Революция, по Карсавину, это выражение творческой стихии жизни. Она — явление народное, ее деятели и вожди лишь орудия и органы народной и революционной стихии. Большевизм — это «индивидуализация некоторых стихийных стремлений русского народа»[2]. Большевики лишь организаторы стихийной ненависти и воли народных масс, и, может быть, только благодаря им, говорил философ в начале 20-х гг., не произошло еще более массового уничтожения культурных слоев русского общества. «Большевики лишь приклеивали коммунистические ярлычки к стихийному, увлекавшему их, говорившему в них течению»[3], — писал он, воспроизводя сформулированную Ж. де Местром провиденциалистскую трактовку революции, как чего-то предопределенного свыше. Эта трактовка не только исключала возможность какого-либо теоретического руководства революцией, но и вообще всякое руководство общественной жизнью на основе рационально-теоретически разработанных планов. Единственный путь — помочь народу самому упорядочить свою жизнь, создавая условия для естественного процесса самоорганизации.

В своих практически-политических приложениях социальная философия Карсавина была далеко не бесспорной для многих его современников. Особенно это касалось предложенной им системы управления страной. Поскольку население состоит из больших симфонических личностей, непосредственное общение между которыми затруднено, то каждую из них может замещать руководитель. Так как общее собрание групп практически неосуществимо, собравшиеся уполномоченные решают совместные вопросы от имени своих групп. В свою очередь уполномоченные могут назначать своих «заместителей» в высшие советы. Карсавин надеялся, что такая система будет коренным образом отличаться от западной представительной демократии, поможет избежать недостатков последней, так как исключит случайность выбора. Некоторый аналог подобного общества Карсавин видел в советской политической системе 30-х гг., которую, как и другие участники евразийского движения, склонен был идеализировать. Особенно импонировала ему идея сочетания сильной власти центра с активным участием народа в политике. Однако при этом не принималось во внимание, что провозглашаемые принципы часто значительно расходились с реальной жизнью, а система «замещения» социальных групп руководителями приводила порой к полному отстранению народных масс от участия в решении важнейших общественных вопросов.

Нужно иметь в виду, что идеологические позиции Карсавина, конечно, значительно расходились с коммунистическим учением. Он ратовал за создание «православной идеократии». Многие положения его социально-политической теории без каких-либо существенных изменений вошли в тексты программных документов евразийства.

[1] *Карсавин Л. П.* Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1. С. 192.

[2] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 310.

[3] Там же. С. 308.

Карсавину так и не удалось решить задачу гармонического сочетания принципов индивидуализма и коллективизма. Учение о симфонической личности при всей его обстоятельности, будучи наложенным на конкретную политическую реальность, оказалось слишком абстрактным.

6. О своеобразии русского духа и предназначении русской культуры

Профессиональное увлечение историей западноевропейской культуры не сделало Карсавина «западником» в том значении этого слова, которое имело хождение в России начиная с первой половины XIX в. Напротив, быть может, глубокое понимание основ европейской культурной традиции помогло лучше уяснить специфическое предназначение русской культуры или, иначе говоря, — русскую идею. В отличие от других отечественных философов и писателей, размышлявших на эту тему — Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и др., — Карсавин пытается постичь русскую идею путем установления таких тенденций в западноевропейском развитии, которые лишали его универсализма, а потому требовали восполнения иным духовным опытом, прежде всего тем, что выработал русский народ как один из основных носителей православной культуры.

Опираясь на философию всеединства, которая допускала возможность воссоздания целостного облика предмета по какому-либо одному из его «моментов», Карсавин предпочитал анализировать национальную религиозность, поскольку усматривал в религии важнейшую сферу человеческой жизни. В различном толковании Западной и Восточной церквами догмата троичности мыслитель усматривал истоки всех дальнейших расхождений западноевропейского и русского культурных миров. Католическое учение об исхождении Духа Святого «и от Сына» (филиокве) приводит, по его мнению, к принижению Духа. Отсюда проводится прямая линия к характерным особенностям западного строя мышления: идее границ человеческого разума («Лютеранин Кант столь же характерен для западной мысли, как и творцы Filioque...»)[1], таким ее чертам, как рационализм, эмпиризм, релятивизм. С этой же догмой Карсавин связывал возникновение в западной духовности разрыва между абсолютным и относительным, породившего отказ от веры в совершенную небесную жизнь и сосредоточение интересов на идеале земного благополучия. В данном аспекте европейская культура находит самое яркое выражение в противоречиях и тупиках позитивистского идеала прогресса с неизбежным его развитием в материалистический социализм, в таких явлениях, как расцвет техники, капитализм и империализм. Здесь Карсавин солидарен с выводами О. Шпенглера.

Послереволюционная Россия переживает, с его точки зрения, второй этап европеизации (первый он связывал с преобразованиями Петра I). Однако русскую идею следует искать не в европейских тенденциях русской мысли. Для русских, в отличие от западноевропейцев, характерно отсутствие разрыва абсолютного и относительного, для них органически неприемлема идея границ знания. Присущая православной мысли интуиция всеединства исключает распространенное на Западе механистическое истолкование мира и юридическое понимание отношения между Богом и людьми. На православном Востоке немыслима практика индульгенций и бухгалтерского понимания исповеди. Покаяние не сводится к точному возмещению грехов соответствующим количеством добрых дел, оно — целостное преображение человека, умоперемена.

Конкретизируя эти общие положения, Карсавин называл в числе позитивных национально-характерных черт упорную борьбу русской мысли с рационализмом и эмпиризмом, подчеркивал, что и в отечественной философии преобладали течения, связанные с отмеченными тенденциями религиозности («типичный путь русского философа ведет из-под суровой руки Когена в лоно Плотина»[2]), что русская философия неотделима от жизни и т. п. В этих суждениях Карсавин не был оригинален. Подобные же оценки можно встретить у славя-

---

[1] *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 42.

[2] Там же. С. 57.

нофилов, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, других русских философов конца XIX — начала XX в. Другое дело, что он чужд стремлению абсолютизировать своеобразие русской мысли и русского национального характера, считать их самодостаточными и универсальными. Он подчеркивал, что многие положительные черты русского народа существуют лишь в потенции, что здесь можно говорить лишь о тенденциях развития, во многом столь же одностороннего, как и на Западе.

Стремясь быть объективным, Карсавин указывал и на негативные стороны православно-русской культуры и национально-русского характера. Очарованность красотой и гармонической стройностью идеального божественного миропорядка, непоколебимая уверенность в неизбежном наступлении преобразования мира породили созерцательность и пассивность. Это касается как православия, так и обыденного бытия русского человека. Устремленность в будущее нередко «обеспложивает» настоящее. Русский человек стремится действовать всегда во имя чего-то абсолютного. Ради идеала он готов пожертвовать всем, но если усомнится в идеале или его близкой осуществимости, то «опускается до звероподобного бытия», становится равнодушным ко всему, впадает в апатию и лень. Православное сознание характеризуется Карсавиным как весьма противоречивое. В нем сочетаются идеал абсолютной ценности всякого проявления жизни с признанием относительности и несовершенства всего человеческого, что позволяет избежать абсолютизации каких-либо форм организации общественной жизни и даже дает возможность религиозно оправдать революцию. И в то же время верность преданию, возведенная в принцип, ведет к косности, порождает отрицательное отношение ко всему новому.

И все же Карсавин полон оптимизма в отношении будущего русского народа. Русский народ велик не только тем, что он совершит в будущем, а и тем, что он уже сделал: он велик своей государственностью, духовной культурой. Мыслитель призывал ценить не только будущее, но также прошлое и настоящее, рассматривать настоящее как самоценность, а не только как средство на пути к новой жизни.

Основная задача русской культуры, полагал Карсавин, состоит в том, чтобы «проявить» имеющиеся в православном христианстве потенции через принятие уже «воплощенных» Западом ценностей и восполнить их собственными началами. «Восполнение» и есть русское национальное дело. Он мечтал о воссоединении церквей, воссоединении культур, о всеедином человечестве, сохранившем национально-индивидуальные черты.

Глава XI

Евразийство: социальная философия и историософия

Датой рождения евразийства, одного из оригинальных идейных течений русского послеоктябрьского зарубежья, принято считать август 1921 г., когда в Софии вышел в свет первый коллективный сборник статей четырех авторов — Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского и Г. В. Флоровского — под общим названием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». Евразийцы подчеркивали, что название учения проистекает не из механического сочетания географических терминов «Европа» и «Азия», а обозначает «месторазвитие», «вмещающий ландшафт», особую цивилизацию, сферы взаимопроникновения природных и социальных связей русского народа и народов «Российского мира», являющихся не европейцами, не азиатами, а именно евразийцами. Географически этот «континент-океан» (Савицкий) ориентировочно совпадает с границами Российской империи в последние годы ее существования. Именно здесь, по убеждению евразийцев, сложилась уникальная цивилизация, качественно отличающаяся как от европейской, так и азиатской, со своей уникальной историей и культурой, с особым менталитетом народов, населяющих эту огромную территорию.

Евразийство объединило плеяду молодых талантливых исследователей из разных областей знания — философов, богословов, культурологов, экономистов, искусствоведов, истори-

ков, географов, писателей, публицистов. Несомненный духовный лидер евразийства князь Н. С. Трубецкой — культуролог, лингвист, философ. Организатором евразийства как общественно-политического движения был экономист, географ П. Н. Савицкий, видным философом евразийства в течение ряда лет — Л. П. Карсавин. В движение входили философы и публицисты Г. В. Флоровский, В. Н. Ильин, Б. Н. Ширяев, историки и литературоведы Г. В. Вернадский, Д. П. Святополк-Мирский, В. П. Никитин, искусствовед П. П. Сувчинский, писатели В. Н. Иванов, Э. Хара-Даван, правовед Н. Н. Алексеев и др. Некоторое время движение поддерживали философ С. Л. Франк и культуролог П. М. Бицилли. Последним представителем евразийского течения, уже в 60-е гг. XX в., был Л. Н. Гумилев.

Пик популярности евразийства приходится на 20-е гг. Вслед за первым сборником вскоре выходит второй — «На путях. Утверждение евразийцев» (1922). С 1923 по 1927 г. выходят три «Евразийских временника» — сборники статей по религиозной, национальной, экономической, культурологической и даже военной проблематике. В 20—30-е гг. были опубликованы десятки сборников, монографий и брошюр евразийских авторов, издаются (хотя и нерегулярно) журналы «Евразийская хроника», «Евразийские тетради», «Версты»; в конце 20-х гг. в Париже выходила еженедельная газета «Евразия». Евразийское издательство издавало работы участников движения в Берлине, Париже, Праге, Белграде, Софии. В различных странах создавались евразийские кружки, проводились семинары и конференции, велась большая лекционная работа по пропаганде идеологии евразийцев.

О значимости евразийского движения говорит и то, что постоянную полемику с ним вели такие мыслители и писатели русского зарубежья, как Н. А. Бердяев, П. Н. Милюков, П. Б. Струве, В. В. Шульгин, И. А. Ильин, Д. В. Философов и др. Не остались без внимания первые работы евразийцев и в Советском Союзе. В 1929 г. Институт красной профессуры выпустил сборник работ под названием «Против новейшей критики марксизма», где была опубликована статья Н. Иванова (Омского) «Критика марксизма русскими эмигрантами», почти целиком посвященная евразийству, охарактеризованному автором как течение «наиболее правой части кочующей по Европе массы белой эмиграции, а также части наиболее реакционной профессуры, высланной из СССР»[1].

Различные исследователи евразийства называют разные, порой диаметрально противоположные, причины его возникновения. Представляется поверхностным объяснение, будто евразийство есть лишь следствие ностальгических ощущений части русской эмигрантской интеллигенции, покинувшей Россию, отражение ее растерянности и неуверенности[2]. Неустроенность эмигрантской жизни, чувство тоски по «дыму отечества», несомненно, сказывались на мироощущении эмигрантской интеллигенции. Однако акцентирование внимания на самом факте эмиграции явно недостаточно. Главной причиной, породившей евразийство, является уникальность исторической обстановки, которая сложилась на крутом повороте истории в первой четверти XX в. в мире, в Европе и в России. Первая мировая война, падение сразу нескольких империй, две русские революции 1917 г. — все это привело к кардинальным изменениям не только геополитической, но и интеллектуально-духовной ситуации, что требовало новых подходов для ее объяснения. Ориентация на Запад казалась совершенно несостоятельной в годы массовых катаклизмов и кризисов. Вышедшая в 1918—1922 гг. книга О. Шпенглера «Закат Европы» нанесла ощутимый удар не только по неосуществленным западноевропейским идеалам, но и по российским западникам. Вместе с тем весьма ослабла привлекательность панславизма, особенно после того, как в годы мировой войны славянские народы оказались вовлеченными во вражду между собой.

Притягательность евразийства объяснялась, по словам Н. А. Бердяева, и тем, что «это единственное пореволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные

---

[1] Против новейшей критики марксизма. М., 1929. С. 238.

[2] Так, социолог Н. И. Чебышев считал, что «евразийство — порождение эмиграции. Оно взошло на малой грамотности, на незнании России теми, кого революция и беженство застигли подростками» (Возрождение. Париж. 1927. 16 февраля).

направления, «правые» и «левые», носят дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем»[1].

Евразийцы приняли революцию в России как свершившийся факт, как реальность, которая не может быть повернута вспять. «Евразийское направление обращено к реальной России и реальным в ней жизненным процессам, оно признает факт довершившейся революции с ее перераспределением социальных групп бесповоротным, хочет работать в пореволюционной среде и потому живет не эмигрантскими фантазиями и галлюцинациями, а реальной действительностью»[2]. Не приняв ни коммунистических идей, ни идей реставрации (последние отстаивало большинство эмиграции), евразийцы предложили свой проект строительства новой России — Евразии, вызвавший своей новизной большой интерес в русском зарубежье, а у многих его представителей и желание участвовать в его реализации.

1. Истоки евразийства

Идеи, близкие по духу к евразийству, в неявной форме присутствовали в трудах русских мыслителей уже в XIX в. Но если тогда мы обнаруживаем лишь отдаленные аспекты будущих евразийских построений (С. С. Уваров, Н. М. Карамзин), то в конце XIX — начале XX в. возникает целый ряд протоевразийских теорий, рождая своеобразное «мироощущение» и «умонастроение» у представителей русской интеллигенции.

Подтверждением глубинных истоков евразийства является обнаружение «элементов» евразийства, «евразийского подтекста» в работах ряда мыслителей, писателей, ученых, естествоиспытателей, историков, философов. Они были выражены, главным образом, в трех взаимосвязанных идеях: 1) «многонародность» субъекта российской истории и его целостность; 2) глубокая взаимосвязь жизни народа и государства с естественными природными условиями занимаемой территории; 3) усмотрение генезиса российской государственности в империи Чингисхана.

Многое было почерпнуто евразийцами у славянофилов. Они решительно отвергали западничество как отрицание самобытности и «самого существования нашей культуры».

Если отношение евразийцев к западничеству однозначно негативное, то отношение к творчеству славянофилов двойственное. С одной стороны, евразийцы признавали себя продолжателями той традиции русского философского и исторического мышления, к которой они относили и мыслителей славянофильского направления. Несомненно также и то, что евразийцы разделяли славянофильскую идею соборности, идею органического единства, пронизывающего церковь, общество и человека. С другой стороны, они отрицали идею славянского единства, считая, что русский цивилизационный тип без остатка не сводится к славянскому, поскольку включает в себя и «туранский элемент».

Идея Н. Я. Данилевского о самоценности каждой национальной культуры, о невозможности вычленения одной культуры в качестве критерия и трафарета для всех других пользовалась особой популярностью у евразийцев.

Подвергая критике славянофилов за их абсолютизацию славянства, выразившуюся прежде всего в подчеркивании главенствующей роли в русской культуре славянской крови и языка, евразийцы обращаются к творчеству К. Н. Леонтьева. С их точки зрения, только Леонтьев решился сформулировать выводы своего богатого и непредвзятого опыта и мужественно выступить против растворения русской культуры в отвлеченном и романтическом панславизме.

2. Философия культуры

Евразийская линия, просматривавшаяся в рассуждениях «позднего» Леонтьева, в полной мере проявилась спустя тридцать лет после его смерти в книге *Николая Сергеевича Тру-*

[1] *Бердяев Н. А.* Евразийцы // Путь. 1925. № 1. С. 134.

[2] *Бердяев Н. А.* Утопический этатизм евразийцев. «Евразийство». Опыт систематического изложения // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. М., 1993. С. 301.

бецкого (1890—1938) «Европа и человечество» (1920). В ней выдвинуты основные идеи его философии культуры, ставшие в дальнейшем методологической базой евразийского учения, весь смысл и пафос которого сводится к осознанию и провозглашению существования особой евразийско-русской культуры.

Не отрицая значимости европейской (романо-германской) культуры, Трубецкой предлагает рассмотреть правомерность «притязаний романо-германцев» на звание носителей общечеловеческой культуры и ответить на три следующих вопроса: 1) можно ли объективно доказать, что культура романогерманцев совершеннее всех прочих культур, ныне существующих или когда-либо существовавших на земле, 2) возможно ли полное приобщение народа к культуре, выработанной другим народом, притом приобщение без антропологического смешения этих народов, 3) является ли приобщение к европейской культуре (поскольку оно возможно) благом или злом? На все эти вопросы Трубецкой отвечал отрицательно. При сравнительном анализе различных культур автор пришел к убеждению, что вместо принципа классификации народов и культур по степени их совершенства необходимо ввести новый принцип — принцип равноценности и качественной несоразмеримости всех культур и народов.

По мнению Трубецкого, стремление европеизировать свою культуру ставит в крайне невыгодное положение развитие собственной культуры неевропейского народа, ибо его культурная работа протекает в менее выгодных условиях, нежели работа природного европейца. Ему приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы на согласование элементов двух разнородных культур, тогда как природный европеец может сосредоточить свои силы лишь на согласовании элементов одной и той же культуры, т. е. элементов вполне однородных.

Но самую большую опасность европеизации Трубецкой видит в уничтожении в результате этого процесса «национального единства», в расчленении национального тела европеизируемого народа. Учитывая тот факт, что приобщение к другой культуре происходит на протяжении жизни многих поколений и что каждое поколение вырабатывает «свой канон синтеза элементов национальной и иноземной культуры», он приходит к выводу, что «в народе, заимствовавшем чужую культуру... различие между «отцами и детьми» будет всегда сильнее, чем у народа с однородной национальной культурой».

Процесс расчленения нации усиливает противостояние одних частей общества другим и «препятствует сотрудничеству всех частей народа в культурной работе». В результате деятельность народа оказывается малопродуктивной, он творит мало и медленно, и во мнении европейцев всегда остается отсталым народом. «Постепенно народ приучается презирать все свое, самобытное, национальное... Патриотизм и национальная гордость в таком народе — удел лишь отдельных единиц, а национальное самоутверждение большею частью сводится к амбициям правителей и руководящих политических кругов[1].

Трубецкой утверждает, что все эти негативные последствия произрастают из самого факта европеизации и не зависят от степени ее интенсивности. Даже если процесс европеизации достигнет своего максимума и европеизируемый народ максимально приобщится к европейской культуре, то и тогда он, «благодаря длительному и трудному процессу культурной нивелировки всех своих частей и искоренению остатков национальной культуры, — окажется все-таки не в равных условиях с романогерманцами и будет продолжать «отставать». И это отставание приобретает статус «рокового закона». Действие этого «рокового закона» приводит к тому, что отставший народ в семье цивилизованных народов лишается «сначала экономической, а потом и политической независимости и наконец становится объектом беззастенчивой эксплуатации, которая вытягивает из него все соки и превращает его в «этнографический материал»[2].

В результате проведенного анализа Трубецкой приходит к выводу: последствия европеизации настолько тяжелы и ужасны, что ее приходится считать не благом, а злом. И поскольку это «зло великое», то с ним необхо-

---

[1] *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. София, 1920. С. 65.

[2] См. там же. С. 67.

дима борьба, которую должна возглавить интеллигенция европеизируемого народа. Именно она как наиболее интеллектуально развитая часть народа раньше других должна понять гибельность европеизации и решительно стать на борьбу с ней.

Таким образом, главное положение евразийской культурологии заключается в том, что культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. Она совершенно особая, специфическая культура. Культура — органическое и специфическое существо, живой организм. Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, «особую симфоническую личность». Аргументация этих основных выводов евразийской культурологии дана прежде всего в евразийской историософии.

3. Историософия

Историософская концепция евразийства представлена в работах Г. В. Вернадского, П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Л. П. Карсавина и др. Несмотря на имеющиеся различия в трактовке отдельных частных вопросов, в целом историософия евразийства представляет собой достаточно аргументированную теорию, опирающуюся в своих общих выводах на достижения источниковедения, археологии, исторической хронологии, дипломатики и других специальных исторических дисциплин.

Одной из главных задач своей историософской концепции евразийцы считают полемику с бытующей традицией рассмотрения Российского государства как преемника Киевской Руси. Именно этот стереотип — Россия есть прямая преемница Киевской Руси — евразийцы считают главной ошибкой всей русской историософии. Живучесть ее объясняется евразийцами поддержкой европеизировавшегося слоя русской интеллигенции, стремившегося называть жителей Российского государства европейцами, носителями европейской культуры. Между тем, как отмечается в одном из первых программных сборников евразийцев, «русские люди и люди «российского мира» не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя *евразийцами*»[1].

Ключевым термином для доказательства этого тезиса служит введенное в научный оборот евразийцами понятие «месторазвитие». Месторазвитие — это не просто географическая среда, а своеобразное социально-историческое пространство, в котором «социально-историческая среда и географическая обстановка сливаются в некое единое целое, взаимно влияя друг на друга»[2]. В соединении с социально-историческим временем месторазвитие создает неразрывный социальный пространственно-временной континуум. Евразия является таким месторазвитием для десятков народов, этносов, которые привносят свою долю экономической, хозяйственной, культурной деятельности в его становление.

Согласно евразийским утверждениям, громадный материк, включающий в себя восточноевропейскую, западносибирскую и туркестанскую равнины вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга (Урал и Арало-Иртышский водораздел) и окаймляющими их с востока, юго-востока и юга (горы русского Дальнего Востока, Восточной Сибири, Средней Азии, Персии, Кавказа, Малой Азии), и представляет собой особый мир, единый в себе и географически отличный от стран, лежащих к западу, юго-востоку и югу от него, в основном совпадающий с границами Российской империи начала XX в. Это и есть историческая родина великого этноса, который сформировал особую культуру. В нее органически вплетены элементы византийской культуры, а также «степной» культуры, оставившей глубокий след в русской жизни, особенно в XIII—XV вв., и культуры европейской, влияние которой начинается с петровских времен и длится по настоящее время.

Но если евразийская культура, формировавшаяся в IX—XV вв., появилась на основе антропологического смешения различных племен и становилась органически культурой одного этноса, не сводимой ни к азиатским, ни к европейским культурам, то романо-гер-

---

[1] Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 7.

[2] *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Прага, 1927. Ч. 1. С. 9.

манская (европейская) культура пыталась просто подчинить себе евразийскую культуру, но без антропологического смешения. И этот поворот России к Европе «затушевал исконный антагонизм и способствовал помутнению национального самосознания». Не замечая своего легкого расширения в Азии, не углубляясь в собственную сущность, Россия в лице своего европеизировавшегося правящего слоя начала считать себя частью Европы. Этот процесс, стремительно усилившийся с эпохи Петра I, привел к тому, что русские люди стали гордиться не тем, чем они были, «а тем, что хотели стать аванпостом Европы и европейской культуры в борьбе с иными культурами, в том числе и со своею собственною. Они стали стыдиться своего, как варварского»[1].

Как уже отмечалось, евразийцы, резко критикуя западничество, не соглашаются и с панславистской трактовкой истории России, которая, по их мнению, страдает существенным недостатком — механическим смешением этнических групп, считающихся славянскими. «Надо осознать факт: *мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те и другие), а русские*... Мы должны констатировать *особый этнический тип,* на периферии сближающийся как с азиатским, так и с европейским и, в частности, конечно, более всего славянским, но отличающийся от них резче, чем отличаются друг от друга отдельные, «соседние» в нашем ряду его представители»[2].

Евразийцы называют свою историософскую концепцию «взглядом с Востока». В соответствии с такой позицией Киевская Русь могла быть названа государственным объединением весьма условно и приблизительно. Киевская Русь, утверждает Трубецкой, будучи отрезанной от морских бассейнов широкими степными просторами, где полными хозяевами были кочевники, не могла ни расширять свою территорию, ни укреплять свою государственную мощь, ни даже в достаточной мере контролировать торговлю на знаменитом пути «из варяг в греки», так как он все время находился под угрозой половцев, печенегов и других кочевников в нижнем течении Днепра. В результате «Киевской Руси оставалось только разлагаться и дробиться на мелкие княжества, постоянно друг с другом воюющие и лишенные всякого более высокого представления о государственности»[3].

Трубецкой уверен, что в Евразии, самой природой предназначенной для единства географического, этнологического, экономического, выкристаллизовалась государственная система под руководством Чингисхана, а после падения его империи «русское государство инстинктивно стремилось и стремится воссоздать это нарушенное единство и поэтому является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана»[4]. Еще дальше в глубь истории идет Вернадский, предлагающий искать начальные элементы евразийской государственности в державах скифов, сарматов, готтов и гуннов[5].

Однако и Трубецкой, и Вернадский согласны в том, что материк Евразия самой природой предназначен для единого государства, для единого этноса, отличного как от европейского, так и от азиатского. Это отличие проявляется прежде всего в евразийской культуре — самобытном образовании, не принадлежащем ни к европейской, ни к азиатским культурам. Что же касается непосредственного предшественника российской государственности, то здесь эти авторы едины: им была Великая Монгольская империя, созданная Чингисханом и, в частности, ее Джучиев улус, а не Киевская Русь. Тезис, согласно которому Российское государство является прямым наследником империи Чингисхана, произвел шокирующий эффект, равно как и утверждения П. Н. Савицкого, что «без «татарщины» не было бы России» и что «велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и никому другому»[6].

---

[1] Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 30.

[2] Там же. С. 31.

[3] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 212.

[4] Там же. С. 216.

[5] См.: *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. С. 13—18.

[6] На путях. Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 342, 344.

Одной из важнейших черт государственности, присущих империи Чингисхана, которая в значительной степени была воспринята Российским государством, является строгая иерархическая система власти во главе с верховным руководителем, наделенным неограниченными правами. Эта жесткая иерархичность власти, построенной по принципу воинских подразделений Монгольской империи, воспринималась как осуществляемая воля божества. Повиновение воспринималось не как подчинение своему непосредственному начальнику, а как подчинение божественной воле. Естественно, что подобному императиву должен отвечать определенный психологический тип личности. Люди этого типа ставят свою честь и достоинство выше своей безопасности и материального благополучия, они не боятся потери материальных благ и даже самой жизни, а боятся лишь совершить поступок, который может обесчестить их или умалить их достоинство. Но есть и иной тип личности — люди с рабской психологией, для которых материальное благополучие и безопасность выше личного достоинства и чести. Такие люди подчиняются своим властителям не в силу высоких моральных качеств, а из-за страха потерять свою жизнь или свое имущество.

По убеждению евразийцев, к управлению государством могут быть допущены только люди первого психологического типа. Проникновение в государственные структуры людей второго типа смертельно опасно для нравственного здоровья общества, для самого существования государства.

Другой особенностью татаро-монгольской государственности, так или иначе воспринятой Российским государством, по мнению евразийцев, является ее отношение к религии, выражавшееся в религиозной терпимости. При этом для Чингисхана было безразлично только то, к какой религии принадлежали его подданные, но отнюдь не отсутствие религиозности. «...Он не просто пассивно терпел в своем государстве разные религии, а активно поддерживал все эти религии»[1], которые способствовали созданию особо ценимого первого психологического типа личности.

[1] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 222.

Евразийцы, имеющие свой собственный взгляд на историю государственности России как на преемницу государственности империи Чингисхана, вовсе не идеализируют последнюю, более того, подчеркивают, что русскими людьми она воспринималась враждебно, ибо унижала национальное достоинство. В ответ на это «в русских душах и умах поднималась, росла и укреплялась волна преимущественно религиозного, но в то же время и национального героизма»[2]. Возникло противоречие: с одной стороны, величие монгольской государственной идеи, стоящей гораздо выше примитивной «удельно-вечевой» домонгольской идеи, а с другой — ощущение ее «чуждости и враждебности». Это противоречие было снято русской национальной мыслью, которая «обратилась к византийским государственным идеям и традициям и в них нашла материал, пригодный для оправославления и обрусения государственности монгольской»[3]. Таким образом, идея монгольской государственности вновь ожила, но уже в иной форме, «сотворилось чудо превращения монгольской государственной идеи в государственную идею православно-русскую»[4]. Эта идея стала воплощаться в реальность с распадом Монгольской империи и приходом ей на смену Российского государства, превратившегося из провинции (улуса) чингисхановской империи в великое государство Евразию, а Москва стала «новой объединительницей евразийского мира»[5].

4. Евразийский «проект»

Теоретические построения евразийства никогда не были самоцелью для их авторов. Осмысление общих социально-философских проблем сочетается у них с поиском той конкретной конструктивной программы, которую они должны были предложить народу, вернувшись в Россию после падения большевизма. В том, что это осуществимо, они нисколько

[2] Там же. С. 224.
[3] Там же. С. 46.
[4] Там же. С. 227.
[5] Там же. С. 46.

не сомневались, ибо были искренне уверены, что западническая идеология марксизма и основанная на ней политическая практика большевиков с ее абсолютизацией роли одного класса, пролетариата, вместо традиционной соборности русского народа, а также противопоставление воинствующего атеизма живущему в народе православно-религиозному чувству русских людей не выдержит испытания временем.

Евразийское движение разрабатывает конструктивную, по мнению его представителей, программу действий — «евразийский проект» по обустройству России-Евразии после гибели коммунистического режима. При этом они исходят из того, что в России необходимо продолжение, а не моментальный слом традиций, установленных уже после революции советской властью. Главное не сломать, а очистить от коммунистической идеологии множество новых социальных образований, появившихся после революции. Приоритетность идеологических преобразований объяснялась различными исканиями среди народных масс, которые интуитивно тянулись к идеям религиозным и соборным. Народу, якобы отвергшему коммунистическую идеологию и находящемуся как бы в идеологическом вакууме, необходима новая идеология и необходима как носительница ее новая партия, «не менее одушевленная и сплоченная, чем первые большевики»[1].

Хотя по форме и структуре новая партия или союз напоминают большевистскую, но по идеологии (а это главное содержание деятельности партии) она ей противоположна. И прежде всего потому, что идеология новой партии — «сознательно-религиозная, православная и не облегченно-интернациональная, а евразийско-русская»[2].

В «евразийском проекте» одной из важнейших задач является построение в России-Евразии «идеократического» и «демотического» государства, органически вытекающего из особой культуры евразийских народов, в душе которых «слышится особый созвучный ритм», позволяющий этим народам достичь такой степени взаимного понимания и таких форм братского сотрудничества, которые «трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии»[3].

Евразийцы отвергают идею единоличной власти как не соответствующую их философским и культурологическим установкам симфонической личности и «многоединства» социального субъекта. Не приемлют они в качестве образца и государственное устройство стран Запада, ибо в них «совершенно не управляет страной «народ» (демос); почти не управляет парламент, немного управляет кабинет министров, а более всего — бюрократия, единственный постоянный элемент власти»[4].

Евразийский проект государственного устройства провозглашает его надклассовый характер, а первым условием его существования считает образование социальной внеклассовой группы, основным и главным признаком которой является исповедание евразийской идеи, подчинение ей, «подданство»[5].

Выдвижение на первое место в общественной жизни идей, а в государственном строительстве — «идеи-правительницы» вытекает из методологических установок евразийцев, прямо противоположных материалистическим философским традициям. «Евразийство по основному своему духу религиозно и метафизично, потому нет ничего более далекого от евразийства, чем материалистический антропологизм, — все равно, формулируется ли он в абстрактно-индивидуалистическом виде, как у Фейербаха, или принял социально-исторические формы, как у Маркса»[6]. Именно поэтому в государственном устройстве, да и вообще в любом социальном организме, считали они, реально и ощутимо правят идеи.

---

[1] Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 51.

[2] Там же. С. 52.

[3] См.: Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. София, 1932. С. 7.

[4] *Карсавин Л. П.* Государство и кризис демократии // Новый мир, 1991, № 1. С. 188.

[5] См.: Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. С. 14.

[6] *Алексеев Н. Н.* Евразийство и марксизм // Евразийский сборник. Политика, философия, россиеведение. Кн. VI. Прага, 1929. С. 9.

В евразийском государстве такой идеей-правительницей является идея России-Евразии, которую можно формулировать как «идею социально-политической справедливости, «правды», и даже — как идею справедливой социально-политической жизни ради других, для индивидуума — ради народа и других индивидуумов, для народа — ради человечества и других народов»[1]. Внутренним источником этой идеи является высшая симфоническая личность — православная церковь, а носителем ее в государстве идеократии, государстве «идеи-правительницы» является «ведущий отбор», иначе говоря, отбор «группы людей, связанных единством миросозерцания (т. е. идейным единством), посвятивших себя служению идее-правительнице и в силу этого призванных управлять государством»[2]. Но такой отбор не подменяет собой органы народного управления, которые «комплектуются как из членов ведущего отбора, так и из свободно избранных населением представителей всех интересов страны, к ведущему отбору не обязательно принадлежащих. С этой стороны евразийское государство является *демотическим*»[3]. Приверженцы единой идеологии, евразийцы выступали против многопартийности, считая, что это ведет к размыванию «идеи-правительницы» и повышает социальную напряженность.

Что касается экономики, которой евразийцы придавали весьма важное значение, несмотря на приоритетность во всех областях жизни идеологии, то она представляется как элемент «общего дела», а не как элемент «личной наживы». В связи с этим формулируется и отношение к частной собственности: «Частная собственность, как таковая, противоречит идее блага социального целого, поэтому евразийство требует свободы не для частной собственности, а для частнохозяйственной инициативы. Это вытекает из установки на благо социального целого»[4]. В противовес коммунизму, который, по мнению евразийцев, рассматривает экономическое строительство как «цель в себе», в силу чего его экономические установки, прежде всего на всеобщее обобществление, «превращаются в догмы», евразийство «утверждает тот экономический строй, который реально наиболее полно осуществляет принцип справедливости и общего дела. Праведный строй Государства Труда, общего дела и общего строительства может быть осуществлен тогда, когда вовлечение всех трудящихся в творческое строительство экономической жизни будет сопряжено в России-Евразии с хозяйственным самоопределением личности»[5].

5. Судьбы евразийства

Евразийство было единственным в русском зарубежье движением, признавшим революцию в России свершившимся фактом и считавшим, что революция не «разинщина и не пугачевщина» и тем более не организованный бунт заговорщиков, а прежде всего результат «саморазложения императорской России». По мнению Г. В. Флоровского, большевики инстинктивно чувствовали наличие разрыва между народом и правящим слоем в царской России и стремились устранить причины, его вызвавшие: «Как бы ни относиться к программе большевиков в смысле ее соответствия реальным потребностям исторической жизни, необходимо признать верность руководимого ими инстинкта: они поняли, что нужно *ломать и созидать наново*»[6].

Но пришедший в результате революции новый «правящий слой», большевики, не смог «объять» народ России новой идеологией, поскольку эта идеология была атеистичной, безбожной и, более того, европейской идеологией. Поэтому она не могла овладеть массами органично и насаждалась с помощью насилия. Проводником его стала «великолепно организованная и властная до тираничности» большевистская коммунистическая партия,

[1] Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 72.

[2] Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. С. 24.

[3] Там же. С. 16.

[4] Там же. С. 21.

[5] Там же. с. 18.

[6] *Флоровский Г. В.* О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. М.; Берлин, С. 235.

место которой должна занять новая евразийская партия с лежащей в ее основе евразийской «идеей-правительницей».

В том, что евразийская идея должна заменить идею коммунистическую, а «ведущий отбор» — партию большевиков, никто из евразийцев не сомневался. Но вопросы о механизме этой замены, сроках и методах, наконец, вопрос о том, что можно использовать в наследии большевиков, разделили их на несколько групп. И если большинство парижской группы, концентрировавшейся в основном вокруг газеты «Евразия» (Д. П. Святополк-Мирский, С. Я. Эфрон), выступало за «широкое понимание» ряда большевистских преобразований, особенно в области государственного строительства и межнациональных отношений, то пражская группа (Савицкий, Алексеев) считала такое «понимание» невозможным. Между этими крайностями находились группы участников движения, занимавшие «центристские» позиции.

Поводом для политического раскола движения послужила позиция газеты «Евразия», которую пражская группа объявила неевразийской за ее откровенно пробольшевистскую ориентацию.

К середине 30-х гг. евразийство как общественно-политическое движение прекратило свое существование. Но это отнюдь не означало забвения евразийских идей. Достаточно сказать о творчестве *Льва Николаевича Гумилева* (1912—1992), который в своих многочисленных публикациях наполнил основополагающие евразийские идеи в области культурологии, историософии, этнографии, россиеведения новым содержанием, учитывающим последние достижения целого ряда наук — от археологии до геополитики. В них он пришел к выводу, что «если Россия возродится, то только через евразийство».

Резко возрос интерес к евразийскому наследию в последние годы, причем не только в России, странах СНГ, но и в дальнем зарубежье. Сегодня к евразийцам обращаются философы, политологи, публицисты самых разных политических ориентаций. Многие из них находят что-то свое в их идеях. Исходя из своих узкопартийных интересов, пытаются интерпретировать евразийское учение в целом.

Ныне мы можем с полным основанием говорить о «неоевразийстве», как о своеобразном интеллектуальном направлении среди ученых, идеологов, политиков, концентрирующих свои усилия на поиске интеграционных идей, способных укрепить экономическое, геополитическое единство Евразии. Наряду с этим появляется и множество идей, которые можно назвать псевдоевразийскими, например идеи Евразии, объединенной исламом, пантюркизмом, Евразии от Атлантики до Владивостока и т. п.

Все это позволяет сказать, что евразийские идеи, выдвинутые в 20-е гг., не канули в Лету, а продолжают воздействовать на общественную мысль и в настоящее время.

Глава XII

Философия «высшего синтеза» А. Ф. Лосева

Многогранные идеи Алексея Федоровича Лосева (1893—1988) — своеобразная страница в истории русской религиозно-философской мысли. Он один из немногих крупных ее представителей, оставшихся в послереволюционной России, и, пожалуй, единственный, кто дожил почти до наших дней. Все это не могло не повлиять на его творческую судьбу.

1. Биографические сведения

А. Ф. Лосев родился в г. Новочеркасске в семье учителя гимназии. В 1915 г. он окончил Московский университет по двум отделениям — философии и классической филологии и был оставлен для подготовки к профессорскому званию. В 1919 г. он был избран профессором Нижегородского университета, в 1923 г. утвержден в звании профессора в Москве. В 20-е гг. Лосев был также профессором Московской консерватории, действительным членом Академии художественных наук, профессором Института музыкальной науки. С 1927 по 1930 г. опубликовал так называемое «восьмикнижие», куда входили «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной

формы», «Музыка как предмет логики», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». После выхода «Диалектики мифа» Лосев подвергся травле в печати, осужден Кагановичем на XVI съезде ВКП(б) как классовый враг, арестован в 1930 г. и приговорен к 10 годам лагерей. Заключение отбывал в лагере на Беломорстрое, но в 1933 г. был освобожден по инвалидности (почти ослеп) и восстановлен в гражданских правах. ЦК ВКП(б) наложил запрет на его занятия философией, разрешив разработку античной мифологии и эстетики. В 30-е гг. Лосев переводил сочинения Платона, Плотина, Прокла, Секста Эмпирика, Николая Кузанского, преподавал античную литературу в провинции, иногда в Москве. С 1942 по 1944 г. он — профессор философского факультета Московского университета, откуда был изгнан по доносу как идеалист. До своей кончины работал в Московском государственном педагогическом институте им. В. И. Ленина, преподавал античную литературу, греческий и латинский языки.

Лосев начал снова печататься только после смерти Сталина. В списке его трудов более 800 наименований, из них более 40 — монографии. С 1963 по 1994 г. выходило новое лосевское «восьмикнижие» — «История античной эстетики» (переиздано в 2000 г.).

2. Идеи всеединства и диалектика

А. Ф. Лосева принято называть ученым энциклопедического типа. Он воплощает в своих трудах философию и филологию, эстетику и мифологию, богословие и теорию символических форм, философию художественных стилей, музыки, математики, астрономии и др. Однако энциклопедизм Лосева не есть результат только эрудиции и механического соединения отдельных научных сфер. Он коренится в понятии «всеединства», выдвинутом еще В. С. Соловьевым, которого Лосев считал своим первым учителем.

Примечательно сочинение юного Лосева «Высший синтез как счастье и ведение» (1911), в котором он выдвинул основной философский и мировоззренческий принцип — единения науки, религии, философии, искусства и нравственности. С позиций высшего синтеза, некоего целостного знания, считал он, только и можно рассматривать любое явление жизни.

Мир для философа не только космос, т. е. совершенное прекрасное тело, он еще и универсум — единораздельная целостность. Все части этого универсума несут на себе печать целостности. Сущность ее можно изучать во всех внешних проявлениях ее частей, в формах математических, словесных, временных, музыкальных, символических, мифологических и др. Отсюда и широта исследовательского диапазона Лосева. Энциклопедизм Лосева и есть универсальное познание космоса в единстве материи и духа, во всех его выразительных смыслах и формах.

Всеединство проявилось у Лосева в решительном отрицании противопоставления идеализма и материализма. Главная мысль Лосева — единство идеи и материи, духа и материи, бытия и сознания. Между бытием и сознанием существует, по его мнению, не причинно-силовая связь, но диалектическая. Для Лосева идея и материя, сущность и явление не существуют раздельно, а значит, «не только бытие определяет сознание, но и сознание определяет бытие»[1]. Идея одухотворяет материю, материя создает плоть идеи, так сказать, овеществляет дух.

Лосев — принципиальный диалектик. Здесь его учителями оказались и языческие философы Платон, неоплатоники (Плотин, Прокл), и христианский неоплатоник Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит (VI в.), и Гегель, которым он особенно увлекался в 20-е гг. и у которого он «настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся»[2]. «...Диалектика — ритм самой действительности»[3]. Это — «абсолютная ясность, строгость и стройность мысли», «глаза, которыми философия может видеть жизнь»[4].

Лосеву чужда любая хаотичность мысли и ее деформация. Он строгий логик, познающий

---

[1] *Лосев А. Ф.* История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 341.

[2] Там же. С. 332.

[3] *Лосев А. Ф.* Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 617.

[4] Там же. С. 625.

посредством диалектики структуру предмета, его внутреннюю сущность через внешние проявления. Он особенно почитал светоносный Ум, столь ценимый и платониками, и Аристотелем, и христианскими отцами церкви. Лосев именовал себя «апологетом Ума» не только в науке, но и в религии, т. е. знание и вера были для него едины. Он считал, что верить можно, если знаешь, во что нужно верить, знать можно, когда веруешь, что объект знания действительно существует. Метод его работы основан на диалектике, применяемой к явлениям культуры с опорой на точную науку, всесторонне изучающей предмет, и даже с элементами художественного подхода. Перу Лосева принадлежит и философская беллетристика, которую он писал еще в лагере и после возвращения из него и в которой выразил главные свои взгляды, не имея возможности, однако, ее издать. Впервые собрание философско-художественных произведений напечатано в книге «Жизнь. Повести. Рассказы. Письма» (Спб., 1993).

3. Философия имени, числа и мифа

Имя, число, миф — основа многих книг Лосева. Лосев как религиозный философ раскрывается наиболее полно в своей философии имени (работа «Философия имени» написана в 1923 г.), в которой он опирается на учение о сущности Божества и энергиях, носителях его сущности (доктрина христианского энергетизма, сформулированная в XIV в. св. Григорием Паламой). Сущность Божества в соответствии с апофатической (отрицательной) теологией непознаваема, но сообщима через свои энергии. Эта доктрина нашла свое выражение в православном религиозном движении имяславия, идеи которого развивали П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, профессор-богослов М. Д. Муретов, М. А. Новоселов, математики Д. Ф. Егоров, Н. М. Соловьев и др. Лосев написал статью «Ономатодоксия» (греческое название имяславия), предназначавшуюся для печати в Германии[1]. В тезисах, направленных Флоренскому в 1923 г.[2], он писал: «Энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, а Имя Божие неотделимо от сущности Божией и есть сам Бог... но Бог не есть ни Имя Божие, ни имя вообще».

Любое имя понимается Лосевым не формально, как набор звуков, но онтологически, т. е. бытийственно. Так понималось оно еще со времен христианского ареопагитского неоплатонизма (ок. VI в.). Однако открыто признаться в религиозно-философских истоках своего интереса к имени Лосев не мог. Можно с уверенностью сказать, что идеи книги «Философия имени» не устарели и перекликаются с его поздними работами по языку 50—80-х гг. («Общая теория языковых моделей», «Языковая структура»). Лосев обосновал слово и имя как орудие живого социального общения, вскрыл живую стихию слова, далекую от чистого психологизма и физиологизма. Н. О. Лосский высоко оценил идеи Лосева в его «Философии имени»: «Если бы нашлись лингвисты, способные понять его философию языка... они могли бы натолкнуться на совершенно новые проблемы и дать новые плодотворные объяснения многих явлений жизни языка»[3]. Слово, по мнению Лосева, всегда выражает сущность вещи, неотделимую от этой последней. Назвать вещь, дать ей имя, выделить ее из потока смутных явлений, преодолеть хаотическую текучесть жизни — значит сделать мир осмысленным. Поэтому весь мир, вселенная есть не что иное, как имена и слова разных степеней напряженности. Поэтому «имя есть жизнь»[4]. Слово — орудие общения, выполняющее коммуникативную функцию. Без слова и имени человек «антисоциален, необщителен, не соборен, не индивидуален»[5]. «Именем и словами создан и держится мир. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир»[6].

---

[1] Сохранился немецкий текст этой статьи. Ее перевод см. в журнале «Вопросы философии». 1993, № 9. С. 52—60.

[2] См.: «Контекст-90». М., 1990. С. 14—17.

[3] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994. С. 313.

[4] *Лосев А. Ф.* Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 617.

[5] Там же. С. 642.

[6] Там же. С. 746.

В. В. Зеньковский подчеркивает в философии Лосева «живую интуицию всеединства», символизм, близость к «христианской рецепции платонизма», «учение о Боге», которое нигде не подменяется учением об идеальном космосе, которое «решительно отделено от отождествления» этого космоса с Абсолютом[1] (в отличие от концепции сторонников софиологии с их космосом как живым целым).

Тесно связана с учением Лосева об имени его философия мифа. Автор понимает миф не как выдумку и фантазию, не как перенос метафорической поэзии, аллегорию или условность сказочного вымысла, а как «жизненно ощущаемую и творимую вещественную реальность и телесность»[2]. Миф — это «энергийное самоутверждение личности», «образ личности», «лик личности», это есть «в словах данная личностная история»[3]. В мире, где царствует миф, живая личность и живое слово как выраженное сознание личности, все полно чудес, воспринимаемых как реальный факт, следовательно, миф есть не что иное, как «развернутое магическое имя»[4], а значит, и само имя обладает магической силой. Миф есть чудо, как чудом и мифом является весь мир.

Миф как жизненная реальность характерен, по мнению Лосева, не только для глубокой древности. В современном мире происходит фетишизация, обожествление одних идей в ущерб другим, что грозит догматизмом и отсутствием непредвзятого, свободного взгляда на любые мировоззренческие категории. Происходит, например, обожествление понятий материи, духа и т. п. Поскольку идея, воплощенная в слове, может двигать массами, то фетишизация идеи, или ее мифологизация, заставляет целое общество, считает Лосев, жить по законам мифотворчества, мифологизация бытия ведет к извращению нормального восприятия личного и общественного сознания, экономики, науки, философии, искусства, всех сфер жизни.

[1] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 378.

[2] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 14.

[3] Там же. С. 99, 151.

[4] Там же. С. 196.

Наука о числах, математика, связана для Лосева с астрономией и музыкой. Лосев разрабатывал ряд математических проблем, особенно анализ бесконечно малых, теорию множества, теории комплексного переменного, занимался пространствами разного типа. Для него существовала единая наука, которая есть и астрономия, и философия, и математика. Вместе с тем «математика и музыкальная стихия» также были едиными, ибо музыка основана на соотношении числа и времени, не существует без них, есть выражение чистого времени. В музыкальной форме существует три важнейших слоя — число, время, выражение времени, а сама музыка — «чисто алогически выраженная предметность жизни числа»[5]. «Музыка и математика — одно и то же»[6] в смысле идеальной сферы. Отсюда следует вывод о тождестве математического анализа и музыки в смысле их предметности. И в музыке происходит прирост бесконечно малых «изменений», «непрерывная смысловая текучесть», «беспокойство как длительное равновесие — становление»[7]. Однако между музыкой и математикой существует и глубинное различие. Музыка живет выразительными формами, она есть «выразительное символическое конструирование числа в сознании». «Математика логически говорит о числе, музыка говорит о нем выразительно»[8].

4. Философия культуры

Миф как живая чудесная реальность, непосредственно воспринимаемая древними, изучался Лосевым на огромном материале текстов о социально-историческом развитии родовой общины и художественных произведений греческой классики. В истории античной эстетики, по Лосеву, раскрывается история античной философии и мифологии. Для античного человека, выросшего на интуици-

[5] *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 512.

[6] Там же. С. 483.

[7] Там же. С. 493—495.

[8] Там же. С. 499.

ях телесного, самым прекрасным являлось, по представлению Лосева, вполне материальное тело космоса с вечным движением небесных светил над неподвижной землей. Но живое космическое тело — это очеловечивание природы, т. е. оно мифологично. Поскольку же мир заряжен идеями, то всякая идея должна себя проявить, т. е. стать выразительной, а следовательно, эстетичной, ибо, по Лосеву, эстетическое есть не что иное, как выразительное. Итак, космос не только мифологичен, но и является предметом эстетического созерцания. Философия же как наука о космосе (натурфилософия) и человеке, частице космического целого (антропология), трактует о наивысшей выразительности этих космических сил, будь то стихии досократиков, атомы Демокрита, ум Анаксагора, идеи Платона, Ум-перводвигатель Аристотеля. Таким образом, мифология, эстетика, философия в равной мере, по Лосеву, создают представление о глубокой взаимосвязи духовного и материального, о единстве материи и идеи, бытия и сознания в их историческом развитии, а значит, решают проблему понимания целостности античной культуры.

Духовное и материальное начала соединяются в прочное единство, немыслимы одно без другого, создавая единый, целостный тип культуры, который, однако, лишен статичности и функционирует в конкретной исторической среде, переживая разные периоды своего развития. Тот или иной тип культуры основан, по Лосеву, на некоем первопринципе, являющемся обобщением и осмыслением множества разрозненных культурно-исторических фактов. В свою очередь развитие отдельных пластов типа культуры происходит неравномерно, сохраняя в себе старые пережитки, остатки прошлого и включая вместе с тем совершенно новые факты бытия и сознания.

Более того, у Лосева один тип культуры не отграничен категорически от другого (как у О. Шпенглера), наоборот, он упорно проводит принцип исторического воздействия одного типа культуры на другой, учитывая постепенную подготовку более позднего типа в периодах раннего развития. Так, например, эллинистический субъективизм подготовлен уже у софистов эпохи классики, неоплатонизм подготовлен стоическим платонизмом. Христианское учение об абсолютной личности подготавливалось аристотелевским Умом-перводвигателем, неоплатоническим учением о Едином. В терминах Платона «эйдос», «идея», подвергнутых Лосевым статистическому исследованию в 1930 г., заключена философская конструкция, которая в строгом виде осуществится в III в. у Плотина.

И наконец, при обращении к определенному типу культуры Лосевым изучаются все части, составляющие одно целое, т. е. этот тип исследуется всесторонне в плане философском, мифологическом, эстетическом, терминологическом, математическом, астрономическом, музыкально-геометрическом и др.

Следует отметить внимание Лосева к социальным и экономическим аспектам культуры. По мнению философа, экономика есть подлинная и единственная арена социального духа, и она определяет судьбу самого духа. Если изменить производственные отношения, может измениться и самый дух культуры.

Главное же для Лосева — это то, что «нет никакого бытия более реального, чем историческое»[1]. Вне истории он не мыслит ни одно явление культуры, распространяя исторический подход на все периоды развития, ибо все прошлое, настоящее и будущее становится конкретным только в истории. Поэтому нет ничего удивительного, когда «историческое развитие» или «социально-историческое развитие» фигурирует в названиях его книг.

Строя свою философию культуры на материале античности, Лосев выделяет в ней целый ряд основополагающих, только ей присущих принципов, которые в свою очередь возводятся к определенному типу культуры, имеющей свой лик (эйдос), свою неповторимую физиономию. Для трудов Лосева, от ранних и до поздних, характерны поиски именно этой конкретной выразительности, типология бытия. Одним из главных принципов является отсутствие в античности той огромной роли субъекта, на которой построена культура новоевропейская. Античная культура опирается на принцип объективизма, обусловленного абсолютизацией материально-чувственного космоса, т. е. обожествлением живого космического тела. Следовательно, античность

---

[1] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. С. 336.

вырастает на пантеизме, когда боги оказываются не чем иным, как обобщением отдельных областей природы, законами ее, воплощенными в космосе, которые им управляют.

Абсолютизация космоса приводит к абсолютизации закономерностей, на которых он основан, а значит, и к понятию необходимости, или судьбы, существующей наряду со свободой только от себя зависящего космоса. Диалектика свободы и необходимости создает, по Лосеву, особый тип античного героизма, для которого существует не только непреложность решений судьбы, но и собственная воля, не знающая этих решений, а потому свободная в своих проявлениях.

В античной культуре космическое и человеческое взаимозависимы. И если космический абсолют есть наипрекраснейшее тело, т. е. художественное произведение (глагол «космео» — от которого и слово «космос» — означает украшать, прилаживать, упорядочивать), то и человеческое тело столь же пластично, скульптурно, гармонично, имея перед собой наивысшим вечный, нестареющий, прекрасно организованный образец (по-гречески, «парадейгма»).

Но если античная культура основана на телесном космологизме, то она тем самым внеличностна, она даже не знает слова для обозначения личности. Наши привычные слова, заимствованные из латинского языка, такие, как «субъект» и «индивидуум», или греческое «ипостась» в античности никак не связаны с представлением о личности. Понятие личности большею частью, и это чрезвычайно характерно, выражается у греков термином «сома», т. е. «тело». Значит, человеческая личность есть хорошо организованное тело. Зато античная культура постоянно оперирует такими терминами, как «логос» и «идея», причем «логос» понимается как единство мышления и речи, мысли и слова. Поэтому, когда Гераклит говорил об огненном логосе или пифагорейцы о числовых логосах, стоики о семенных логосах, они имели в виду только материальную силу стихий.

Также и греческое «идея», или «эйдос» (буквально «то, что видно»), не имело значения, обычного для европейских систем идеализма, но обозначало нечто мысленно видимое, когда видеть и мыслить сливаются (ср., например, у Гомера «помыслить глазами»). Поэтому платоновские занебесные идеи — это отнюдь не метафизические абстракции, но категории, чувственно, осязаемо воспринимаемые, видимые мыслью, т. е. обладающие телом, пусть тончайшим эфирным, как у богов, но все-таки телом. Одним из важных открытий Лосева в мировой науке явилось как раз установление телесного (соматического) скульптурного характера античной культуры.

Античная культура от родовой общины, мифологии и Гомера через классику Платона и Аристотеля до упадка греко-римского мира и неоплатоников у Лосева в «Истории античной эстетики» предстала в единстве всех ее духовных и материальных ценностей как великий путь от язычества к христианству. Читатель, изучая этот труд, найдет там ростки будущего, чуждого античности, понимания мироуправляющей силы. Такой силой окажется у Платона так называемое «беспредпосылочное начало», обусловленное самим собой, идея высшего Блага, или высшей любви, которая воплотилась в символе Солнца и метафизике света. Платоновский демиург оказывается благим отцом, вечносущим богом, который создает прекрасно организованный космос, как подлинный «творец», «мастер», «устроитель». В «Тимее» Платон довольно часто оперирует понятием «бога», вкладывая в него какой-то особый, не совсем ясный смысл. Здесь же аристотелевский пребывающий в вечном блаженстве Ум-перводвигатель, «идея идей», который держит космос в рабской зависимости, тем самым определяя частную и государственную жизнь человека тоже по закону рабского подчинения и оправдывая естественность и необходимость свободы и рабства.

Не случайно Платон со своими чувственными, интуициями оказался популярен в эпоху Возрождения, а Аристотель со своей всеобщей зависимостью от мирового Абсолюта стал основой ортодоксальной средневековой философии. Не забудем и стоиков с их логосом, изреченным словом, воплотившим идеальные замыслы управляющей миром судьбы.

И, наконец, неоплатоники, последние языческие философы в мире христианства, представили древних богов в виде прекрасных логических триад, восходящих к первоединому началу, не имеющему, однако, имени и

представляющему собою не абсолютную личность, а только числовое обозначение.

Античный тип культуры, по Лосеву, полностью выразил, исчерпал себя в неизбежном космологизме и, более того, начал осознавать свою недостаточность, принципиальную удаленность от личностного начала (например, у неоплатоника Прокла). Так постепенно формировались предпосылки для создания новой культуры на развалинах старого мира. Начала этого нового мира Лосев рассмотрел в рождении христианского неоплатонизма латинского Запада на примере Мария Викторина и Августина.

Философия культуры, представленная Лосевым в «Истории античной эстетики», подтверждает несостоятельность механического деления творчества Лосева на ранний и поздний периоды, якобы не связанные между собой.

Лосев выработал в 20-е гг. идеи мифа, символа, числа, имени, скульптурного эйдоса, античного соматизма, которые получили всестороннее исследование на конкретном материале тысячелетней античности в его «восьмикнижии», написанном в 50—80-е гг. Он непременно учитывал при изучении античности роль социально-экономического фактора, и этим он только обогатил историческую основу своих трудов.

5. Исследования по истории русской философии

К вопросам истории русской философии Лосев специально обращался дважды, в молодости, когда он начинал работать над своими книгами 20-х гг., и в последние годы жизни, когда открылась возможность сказать правдивое, не искаженное обстоятельствами слово о философе В. С. Соловьеве.

К ранним публикациям Лосева относится статья «Русская философия», написанная в 1918 г. и напечатанная в 1919 г. в Цюрихе на немецком языке[1]. Статья интересна тем, что в ней автор дает критический анализ основных особенностей русской философии, будучи сам тесно связан с определенным периодом ее развития. С 1911 г. еще студентом Лосев посещал заседания Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, где познакомился с философами Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, Е. Н. Трубецким, И. А. Ильиным, П. А. Флоренским, с поэтом-символистом Вяч. И. Ивановым и др. После закрытия этого общества в 1918 г. он стал участником Вольной академии духовной культуры, основанной Бердяевым. Активно участвовал также в работе философского кружка им. Л. М. Лопатина, Психологического общества при Московском университете. В своей статье Лосев выделяет два типа философствования — западный и восточный, европейский и русский. Западноевропейская философия, считает он, построена на системах строгого рационализма, в ней господствует ratio — разум — основа всего миропонимания. Все, что не укладывается в его границы, рассматривается как субъективная деятельность души, как чистый вымысел, как ничто. Русская философия, по Лосеву, лишена этой рационалистической, холодной системности. Она сверхлогична, ей чуждо стремление к абстракциям и интеллектуальной систематичности. Она тесно связана в своих истоках с православием, имеет в своей основе не человеческий разум, а метафизический и объективно божественный логос, Слово Божие, в котором сотворено все существующее и которое есть ипостась Сына Божьего, почему и познание истины бесконечно, а не ограничено человеческим разумом. Опираясь на восточно-христианский, конкретный, богочеловеческий Логос, она является постоянным «постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»[2].

Для русской философии характерно мистическое, интуитивное познание сущего, глубины которого недоступны логике и разуму и могут быть выражены только в символе. Не будучи абстрактной, она теснейшим образом связана с реальной действительностью, она наставляет, поучает, часто в форме публицистической, она берет на себя функции учительства. Вот почему истинную русскую философию следует искать в художественной литературе, которая, по словам Лосева, «является

[1] Полностью перевод статьи на русский язык напечатан в книге: *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990.

[2] Там же. С. 78.

кладезем самобытной русской философии». Ей присуща разработка проблем, ориентированных на жизненную практику, отвечающих на вечно актуальные вопросы «что делать?» и «как жить?».

Лосев останавливается на славянофилах и В. С. Соловьеве. Для первых носительницей истины было православное христианство «как особый тип культуры», особый религиозный опыт, отличный от западноевропейского. Для второго, мистика и поэта, главной была идея «духовной телесности, идея преображения тела и духа, идея Церкви как Тела Христова, т. е. истина Всеединства и Богочеловечества»[1]. Началом и концом самобытной русской философии, таким образом, оказались «идиллический романтизм» славянофилов и «апокалиптическое предчувствие конца» Соловьева и его учеников.

В 1983 г. Лосев опубликовал небольшую, но имевшую большой резонанс книгу «Владимир Соловьев», вышедшую в серии «Мыслители прошлого». Посмертно был издан его большой труд «Владимир Соловьев и его время» (1990; 2-е изд., доп. — 2000).

В этой книге автор, используя обширный биографический материал, рассмотрел не только жизненный путь Соловьева, но его теоретическую философию, ее источники, начиная с Платона и кончая современной Соловьеву философией, его учение о Софии, также с ее историческими источниками, выделив десять его аспектов. Лосевым изучены социально-исторические взгляды Соловьева, его религиозно-философские искания, философско-литературное окружение. Особое внимание уделено в книге мировоззрению Соловьева и его личности, с использованием разнообразной и редкой мемуарной литературы.

Таким образом, начало и завершение творчества Лосева неразрывно связано с русской религиозной философией, одним из последних представителей которой он был. Недаром его идеи были оценены «вне всякого сомнения как гениальные, но обреченные в советской России на одиночество»[2].

Концептуальные построения Лосева отличаются строгой логикой диалектических категорий, они обдуманно структурированы и формализованы в выводах. Весь этот сложный категориальный аппарат направлен на познание высшей реальности, той сущности личностного абсолюта, который в мифах и символах, а главное в имени, раскрывается через энергию сущности. Апологет Ума (так Лосев называл себя сам) соединил этот ум с интуициями православной философии.

Характеризуя философию Лосева, С. Л. Франк писал, что его работы есть «свидетельство духовной жизни, духовного горения». Лосев, по его словам, «несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов»[3]. Д. И. Чижевский оценил книги Лосева как создание «целостной философской системы», подчеркивая, что они находятся «в русле живого развития философской мысли современности»[4].

Н. О. Лосский посвятил Лосеву как выдающемуся философу особый раздел своей «Истории русской философии», признавая в нем «страстного поклонника диалектического метода», ученого «огромной эрудиции», автора «целой философской системы», понявшего мир как «идеал-реалистический символизм» и открывшего «существенно важную черту мирового бытия», которую не замечают материалисты, позитивисты и другие представители упрощенных миропониманий[5].

Лосева трудно вместить в узкие границы однозначного определения. Он не признавал себя «ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком». Собственное своеобразие, свою индивидуальность, которую объяснить, по его словам, ничем нельзя, он выразил в краткой формуле: «Я — Лосев»[6].

---

[1] *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. С. 84.

[2] Enciclopedia filosofica, t. III. Venezia-Roma, 1957.

[3] *Франк С. Л.* Новая русская философская система // Путь. Париж, 1928, январь, № 9. С. 90.

[4] См.: *Чижевский Д.* Философские искания в Советской России // Современные записки. Париж, 1928. Т. 37. С. 510, 515.

[5] См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 310—316.

[6] *Лосев А. Ф.* История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 356.

ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

То, что принято называть «философия марксизма в России», представляет собой феномен, в достаточной мере парадоксальный. Известно, что западноевропейские лидеры II Интернационала, выступавшие в конце XIX — начале XX в. официальными истолкователями идейного наследия основоположников марксизма, утверждали, что никакой марксистской философии не существует, что К. Маркс и Ф. Энгельс полностью преодолели философию. Некоторые из них считали необходимым дополнить его, например, идеями философии Канта. Спор о философии марксизма перенесся и в Россию. Первоначально в нем приняли участие идеологи народничества и либерализма, а с момента оформления «русского марксизма» как самостоятельного течения русской мысли дискуссии развернулись и среди его сторонников.

В 80—90-е гг. главную роль в этих дискуссиях играл Г. В. Плеханов, доказывавший, что у Маркса и Энгельса была философия, что такой философией является диалектический и исторический материализм. Стремление дополнить марксизм кантианством Плеханов характеризовал как философский ревизионизм.

Постепенно к дискуссиям о философии марксизма подключались другие российские марксисты. Союзником Плеханова в борьбе за истолкование философии марксизма как диалектического материализма стал В. И. Ленин, который также квалифицировал как философский ревизионизм любые попытки поставить под сомнение концепцию диалектического материализма как единственной философии марксизма.

Но в среде российских социал-демократов появились и иные точки зрения. Так, П. С. Юшкевич утверждал, что нет марксистской философии, а есть «марксистские философии» и есть даже «марксистообразные философии». Последующая почти вековая история, особенно история философии советского периода, показала, что в России фактически существовали и до сих пор существуют несколько моделей интерпретации философии марксизма. Большинство из них формально можно квалифицировать как «неомарксизм» или «философский ревизионизм», имея в виду несоответствие их принци-

пов философским принципам основоположников марксизма. Но целесообразнее и исторически точнее было бы все-таки говорить о разных моделях истолкования философии марксизма, о нескольких школах в философии марксизма.

Во-первых, это плехановская концепция, представляющая системно-онтологически-мировоззренческую модель интерпретации философии марксизма; во-вторых, ленинская — логико-методолого-гносеологическая модель; в-третьих, «праксиологическая» модель, или «философия практики», которую наиболее адекватно представляли в российской социал-демократии «русские махисты» — А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. А. Базаров и их единомышленники. Неокантианскую модель истолкования философии марксизма представляет собой интерпретация философии марксизма «легальными марксистами» (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев). В рамках этих общих моделей существовали их индивидуальные разновидности.

Следует также иметь в виду, что различные трактовки общефилософской теории марксизма не всегда соответствовали интерпретациям социально-экономических принципов марксизма, его стратегии и тактики как политического движения. И среди меньшевиков, и среди большевиков — двух основных течений в российской социал-демократии — были как сторонники диалектического материализма, так и сторонники «махизма» («махисты» Богданов, Базаров, Луначарский — у большевиков и «махисты» Юшкевич, Валентинов — у меньшевиков).

Методология объективного исторического исследования диктует необходимость сравнительного анализа всех моделей интерпретации философии марксизма, их сопоставления с первоисточником — с философскими принципами основоположников марксизма. Этот анализ показывает, что наиболее адекватной этому первоисточнику является ленинская модель. Однако в философском процессе все системы занимают свое определенное место, являются ли они в контексте познания «ортодоксальными» или нет. Поэтому все они заслуживают специального анализа, ибо в каждой из них можно найти мыслительный материал, представляющий интерес для современной философии.

Глава I

Философия Г. В. Плеханова

Георгий Валентинович Плеханов (1856—1918) вошел в интеллектуальную историю России как философ, публицист, первый русский теоретик и пропагандист марксизма, выдающийся деятель международного социал-демократического движения.

1. Вехи жизни и творчества

Г. В. Плеханов — выходец из семьи небогатого помещика Тамбовской губернии. В 1874—1876 гг. он учился в Петербургском горном институте. С 1875 г. участвовал в народническом революционном движении, в частности в кампании «хождения в народ», за что дважды арестовывался. В 1878 г. Плеханов стал одним из активных публицистов и редакторов издания «Земля и воля» — органа одноименного народнического общества. После раскола этого общества на «Народную волю», в которой объединились сторонники террористической тактики борьбы, и «Черный передел» он возглавил последний как сторонник мирной пропаганды и противник террора. В 1880 г. Плеханов уехал за границу, где жил вплоть до Февральской революции 1917 г.

В 1882 г. Плеханов переводит на русский язык «Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, в следующем году создает в Женеве вместе со своими соратниками по «Черному переделу» (В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод и др.) первую социал-демократическую группу «Освобождение труда».

Перейдя на позиции социал-демократии, Плеханов противопоставил идеологам и практикам народничества — «аполитичному» бакунизму, абсолютизировавшему «стихийность в истории» и «действия снизу» народных масс, а также народовольчеству, налегавшему на энергичные, революционные «действия сверху» «революционного меньшинства», но сводившего революционную политическую борьбу к политическому заговору в духе бланкизма, — марксистскую стратегию и тактику политической борьбы, увязанной с конечной целью движения — идеей социализма.

Между народническим и социал-демократическим мировоззрением Плеханова существует прямая связь. В 1905 г. Плеханов писал: «...мое нынешнее миросозерцание представляет собой не более, как логическое развитие основной мысли, увлекавшей меня уже тогда, когда я работал в органах революционного народничества»[1].

В 80—90-е гг. XIX в. деятельность Плеханова сосредоточена на проблемах распространения в России трудов и идей Маркса и Энгельса, на идейно-политической борьбе с народничеством и подготовке к созданию марксистской партии в России. К этому периоду относятся его труды «Социализм и политическая борьба» (1883), в котором развивается марксистский тезис о том, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, «Наши разногласия» (1885), посвященный систематической критике народнической идеологии, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895) и «Очерки по истории материализма» (1893). В двух последних работах Плеханов в довольно систематической форме изложил свое понимание философии марксизма, которому он остался верен до конца жизни.

Установив личный контакт с Ф. Энгельсом и другими деятелями западноевропейского рабочего и социал-демократического движения, Плеханов с момента создания II Интернационала (1889) активно участвует в его деятельности в качестве не только представителя российской социал-демократии, но и деятеля общеевропейского уровня, участника международных идейно-теоретических дискуссий: к концу 1890 — началу 1900-х гг. относится, в частности, ряд статей Плеханова по философии, направленных против немецких социал-демократов Э. Бернштейна и К. Шмидта.

В 1900—1903 гг. Плеханов участвовал совместно с В. И. Ульяновым-Лениным в издании общероссийской социал-демократической газеты «Искра» и журнала «Заря». Плеханов стал основным автором программы РСДРП, принятой ее II съездом (1903).

[1] *Плеханов Г. В.* Соч. М.; Л., 1923. Т. 1. С. 19.

На II съезде РСДРП окончательно определилось особое положение Плеханова в российском социал-демократическом движении, расколовшемся на большевиков и меньшевиков. Это особое положение осознавалось Плехановым как своего рода политическое одиночество, «внефракционность», в соответствии с которой он, оставаясь верным своим взглядам эпохи группы «Освобождение труда», не хотел примыкать ни к меньшевикам, ни к большевикам во главе с Лениным, то поддерживал, то критиковал тех и других, хотя чаще оказывался на стороне меньшевиков. Собственной трибуной Плеханова был, в частности, периодический журнал «Дневник социал-демократа» (1905), возобновленный в 1910 г.

В 1914 г. Плеханов возглавил социал-демократическую группу «Единство», объединявшую часть меньшевиков и часть большевиков, выступавших за единую социал-демократическую партию, которая с началом первой мировой войны и выходом из нее большевиков и других радикалов, стала на позиции так называемого оборончества и социал-патриотизма. После Февральской революции Плеханов и его сторонники по группе «Единство» выступали в поддержку Временного правительства, за войну с Германией до победного конца в союзе с европейской демократией, против тактики большевиков. Вместе с тем Плеханов после Октябрьской революции отказался выступить против большевистского правительства.

Умер Плеханов 30 мая 1918 г. в Питкеярви, в Финляндии, и был похоронен на Волковом кладбище в Петрограде, рядом с могилой В. Г. Белинского.

Мировоззрение Плеханова обладает известной стройностью, систематичностью, и оно не подвергалось сколько-нибудь существенным изменениям с тех пор, как он перешел на социал-демократические позиции, хотя, разумеется, развивалось, но развивалось на единой основе, на одних и тех же принципах; «несущие конструкции» плехановского мировоззрения вполне сложились в конце 80 — начале 90-х гг., и с тех пор этот теоретический «костяк» становился все более прочным, обрастая «мясом» конкретных проблем, возникавших под влиянием новых исторических обстоятельств.

От других вождей российской и международной социал-демократии Плеханов отличался прежде всего своей теоретической позицией, для которой характерны примат теории над практикой, апелляция к методу, а не к результатам, ориентация на общие руководящие принципы, а не на конкретные проекты решений. Ко всем проблемам Плеханов подходил как бы «сверху» от абстрактной теории, от философии, а не «снизу» от конкретно-научного анализа эмпирической действительности. Плеханов — философ по преимуществу; его стихия — системное, абстрактно-философское, логическое, а не конкретно-научное мышление. Характерным для него было, например, недостаточное внимание к политической экономии как главной составной части классического марксизма, а также к конкретной экономике России и других стран.

2. Социально-политическая философия

В своих социально-политических воззрениях Плеханов был сторонником социализма как конечной цели рабочего движения. К социализму, считал он, пролетариат может прийти, лишь пройдя школу политического воспитания в зрелом, развитом, «классическом» капитализме, при котором максимально разовьются материальные производительные силы и вполне оформится буржуазно-демократический политический режим.

При этом он исходил из того, что в России капиталистический способ производства стал господствующим, что поэтому объективно и необходимо назревало столкновение интересов буржуазии с интересами самодержавия и поддерживающих его привилегированных слоев старого дворянско-помещичьего и торгового класса, подобно тому как это было в свое время в ряде стран Западной Европы. Вместе с тем он считал, что русская либеральная буржуазия не была заинтересована в экономическом перевороте в России и не сочувствовала аграрной революции. Для социалистов, по мнению Плеханова, было бы очень невыгодно, если бы руководство борьбой против самодержавия лежало в руках либералов. Тем не менее он ратовал за временный союз с

либералами ради завоевания демократических политических учреждений.

Что касается крестьянства, то в его социально-политической философии превалировала мысль о консервативном характере требований последнего, о политической неразвитости русского крестьянства, его политическом индифферентизме, о крестьянстве как носителе «азиатского начала».

Основной общественной силой, на которую считал необходимым опираться Плеханов в борьбе за социалистические преобразования, был пролетариат. При этом главный акцент он делал на лозунге I Интернационала: «Освобождение рабочих должно быть делом самих рабочих». Развитию массового самосознания интересов и стремлений рабочего класса должна содействовать партия рабочего класса, которой надлежит стать акушером революционной мысли масс.

Считая организационным прототипом партии народнические организации «Земля и воля» и «Народная воля», Плеханов выступал за дисциплинированную партию с единым центром, против аморфной партии, в которой «каждый барон» может действовать по своей особой фантазии, что сближало его с Лениным и отделяло его от Мартова и других идеологов «меньшинства», мечтавших о партии типа западноевропейских социал-демократических партий. Но в отличие от Ленина, отстаивавшего идею партии, активно вносящей в массы «сознание извне», выработанное интеллигенцией, Плеханов видел в партии выразительницу стихийного хода событий. Правда, оба ее сознательные, субъективные планы считали выражением объективного развития, объективной логики вещей.

Общественно-политические взгляды Плеханова строились на определенных философских основаниях, придающих им форму социально-политической философии. Хотя Плеханов не хотел быть «пассивным марксистом», к которым он относил, например, «экономистов», апеллировал к развитию классового сознания, занимался проблематикой относительной самостоятельности идеологии, подчеркивал ее связь с психологией, его концепция социалистической рабочей партии как сознательной выразительницы «стихийного хода событий» придала всей его социально-политической философии значительный оттенок объективизма, созерцательности, «пассивного зрительства», преклонения перед стихийностью. Поэтому ленинскую концепцию «внесения сознания извне» Плеханов необоснованно квалифицировал как вариант субъективистской теории «героев и толпы».

3. Теоретическая философия

Примкнув к марксизму, Плеханов предпринял попытку изложения и популяризации марксистской философии в контексте всемирной истории философии, включив ее в традицию истории материализма (главными вехами, предшествовавшими марксистскому материализму, он считал философию Б. Спинозы, французский материализм XVIII в. и материализм Л. Фейербаха) и истории диалектического идеализма (в первую очередь Гегеля). Но Плеханов не ограничился систематизацией, изложением и популяризацией философских идей Маркса и Энгельса, по сути он сформулировал самостоятельную версию марксистской философии, во многом расходившуюся с философскими посылками основоположников марксизма.

К определению предмета, задач и функций философии Плеханов обращался неоднократно.

В статье «О материалистическом понимании истории» (1897) Плеханов согласился с точкой зрения итальянского марксиста А. Лабриолы, который считал, что философия, поскольку она отлична от теологии, занимается теми задачами, на решение которых направляется научное исследование, при этом она или стремится опередить науку, давая свои собственные гадательные решения, или просто резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, уже найденные наукой[1]. Таким образом, философия «ведет» за собой науки, освобождая их от противоречий, в будущем науки настолько встанут на ноги, что гипотезы философии сделаются бесполезными. Поскольку положительные науки

[1] См.: *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 263.

не готовы взять на себя задачи философии, философия и науки фактически занимаются одним предметом, но на разном уровне: философия изучает мир как целое, а науки — его отдельные части.

В статье «Философская эволюция Маркса» Плеханов рассматривал философию (в том числе и марксистскую) как систему синтетических идей, «объединяющих совокупность человеческого опыта на достигнутой в данную эпоху ступени интеллектуального и общественного развития. Короче: философия есть синтез познанного бытия данной эпохи»[1].

Плеханов всячески настаивал на необходимости включения в философию онтологической проблематики (проблем бытия). «В чем состоит задача философии? В том, — отвечает Э. Целлер, — чтобы «исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями». И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать «основания познания» как нечто отдельное от «оснований бытия»? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием»[2].

Перед нами интерпретация марксистской философии в духе классических онтологическо-мировоззренческих систем. Принцип системности Плеханов проводил столь далеко, что у него в качестве составных частей философии фактически выступали не только философия природы и философия истории, но даже такие частные дисциплины, как, например, «философия биологии».

В полном соответствии с пониманием Плехановым предмета философии в его характеристике философского материализма господствует «онтологический», более того — «субстанциальный» принцип.

Все материалисты, являющиеся предшественниками Маркса, по Плеханову, суть спинозисты, исходившие из единой, вечной и бесконечной субстанции. Маркс и Энгельс в материалистический период, по мнению Плеханова, не покидали точки зрения Спинозы. Материализм есть учение, утверждающее, что «мы не можем знать мыслящей субстанции вне субстанции, обладающей протяжением, и что мысль является, в том же смысле, как и движение, функцией материи», — приводит он слова Т. Гексли. «Но это есть отрицание философского дуализма, и это возвращает нас прямиком к старику Спинозе с его единой субстанцией, для которой протяжение и мысль являются только атрибутами. И действительно, современный материализм представляет собой только более или менее осознавший себя спинозизм»[3].

Постулаты о материальном бытии, природе, объекте являются исходными для развертывания философской системы: материя—субстанция (не чурался Плеханов и тезиса о мире как совокупности «вещей в себе») имеет объективное существование, существует вне и независимо от сознания человека и является источником ощущений как исходных и главных орудий познания.

Гилозоизм — гипотеза о всеобщей одушевленности материи — еще одна важная черта философского материализма Плеханова.

Противостоя тезису критиков марксизма о несовместимости диалектики с материализмом, Плеханов отстаивал противоположное, доказывал, что марксистская диалектика опирается на материалистическое учение о природе. Поэтому как диалектик он сосредоточил свое внимание на объективной диалектике, диалектике природы и общества, «диалектике конечного».

Идущий еще от Гераклита принцип «все течет, все изменяется» признается Плехановым основным законом всего существующего; мир не просто изменяется, но изменяется закономерно, поступательно; законы движения мира суть законы диалектики, диалектика есть алгебра прогресса.

Характерные черты диалектического мировоззрения сведены Плехановым к двум основным законам теории развития:

«1) *Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность.* Этот переход совершается при помощи присущей каждому явлению природы; каждое явление содержит в себе силы, порождающие его противоположность.

---

[1] *Плеханов Г. В.* Соч. М.; Л., 1928. Т. 18. С. 325.
[2] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 3. С. 614.
[3] Там же. Т. 2. С. 339.

2) Постепенные *количественные* изменения данного содержания превращаются в конце концов в *качественные* различия. Моменты этого превращения — это моменты *скачка, перерыв постепенности*»[1].

Хотя Плеханов принимал первый закон диалектики — «правило сочетания противоположностей», подчеркивая вслед за Гегелем, что противоречие ведет вперед, акцент он делал не на идее раздвоения единого и борьбе противоположностей, а на «неудержимости», «неостановимости» «постоянного течения», «вечного движения». Первоначально Плеханов применял «правило сочетания противоположностей» к каждому явлению, но в дальнейшем скорректировал свою позицию, распространяя это правило не на простые, а на «сложные предметы».

Расставленные Плехановым в его концепции диалектики акценты предопределялись не только логикой мысли, но и ценностными ориентациями его как социального мыслителя и политика. Так, применяя «правило сочетания противоположностей», Плеханов в полемике с П. Б. Струве доказывал, что общественное развитие идет не путем притупления, сглаживания противоречий между борющимися сторонами, а путем роста, обострения этих противоречий, причем результатом борьбы является победа одной из партий, следовательно, уничтожение противоречия. Аналогично Плеханов применял другие диалектические принципы.

В плехановской концепции закон перехода количества в качество и обратно — второй из основных законов бытия, характеризующих количественную и качественную стороны процесса развития и объясняющих возникновение нового. Его суть: этот закон коренным образом видоизменяет обычные представления о развитии: постепенность — лишь один из моментов процесса развития; «скачок», «перерывы постепенности», «катастрофы» — не случайности, а необходимые моменты развития.

Если в философии Плеханова базовой является категория субстанции (а по традиции под субстанцией понималась неизменная сущность вещей), то возникает вопрос, как с принципом субстанции сочетаются принципы диалектики. Второй закон диалектики у Плеханова отвечает на этот вопрос: переход количества в качество — это возникновение не новой субстанции, а нового ее состояния, нового отношения между частями субстанции.

Закон перехода количества в качество и обратно был для Плеханова также конкретной формой выражения любимой его, политического деятеля, формулы «диалектика есть алгебра прогресса», которую он использовал в полемике как с эволюционистами типа Струве, так и с левыми экстремистами типа анархосиндикалистов, абсолютизировавших «скачки».

Как известно, Энгельс на основе гегелевских идей сформулировал три основных закона диалектики. Плеханов же в обобщающих формулах выразил только два. Закон отрицания отрицания в качестве одного из основных у него отсутствует. Правда, этот закон в неявной форме присутствовал, когда Плеханов использовал термины «тезис», «антитезис» и «синтез», характерные для закона отрицания отрицания, а также когда он излагал первый закон диалектики («правило сочетания противоположностей»), поскольку предполагается, что развитие путем противоречия и есть отрицание отрицания. Но Плеханова интересовали главным образом реальные процессы отрицания одного общественного явления другим, одной общественной системы другой и в первую очередь как капитализм ходом собственного развития придет к собственному отрицанию.

Утверждение о том, что диалектика Плеханова — это в первую очередь объективная диалектика, отнюдь не значит, что субъективной диалектикой он совсем не интересовался. «Кто признает существование в природе диалектических процессов, *тот вынужден признавать «субъективную диалектику»*[2], — считал Плеханов.

Признавая правомерность в известных пределах «рассудочного» мышления, фиксирующего предметы и явления как неизменные, независимые друг от друга, и соответственно признавая относительное значение формально-логического закона противоречия, Плеханов считал необходимым «дополнить» это

[1] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 132.

[2] Там же. С. 673.

мышление «диалектическим мышлением», исследующим эти предметы и явления в процессе их возникновения и уничтожения, взаимодействия и перехода одного в другое. Субъективная диалектика у Плеханова состоит также в том, что, в отличие от метафизических представлений о «законной противоположности» понятий, такие понятия, как положительное и отрицательное, причина и следствие, свобода и необходимость, не абсолютно исключают друг друга, не совершенно противоположны. Диалектика понятий, по Плеханову, основывается на «диалектике вещей»: «Все течет, все изменяется, каждая вещь носит в себе зародыш своего исчезновения. Такой ход вещей, отражаясь в человеческих головах, обусловливает собою то, что каждое понятие заключает в себе зародыш своего отрицания. Это — естественная диалектика понятий, основанная на естественной диалектике вещей. Она не сбивает людей, владеющих ею, а, напротив, придает их мысли гибкость и последовательность»[1].

Таким образом, у Плеханова диалектический метод — это преимущественно теория развития, он есть учение о движении самого предмета, учение о самой сути дела, следовательно, по существу, он растворен в теории предмета. Как и у Гегеля, метод у Плеханова не является чем-то отличным от системы, а является как бы кратким ее изложением. Это не логико-гносеологический прием исследования, «исправленный» исторический метод, отражающий объективную действительность, не теория законов мышления, не наука о высшей форме мышления, не движение субъективного мышления по законам диалектики, а сокращенное выражение самой теории предмета.

Об особой позиции Плеханова в сфере гносеологии стало известно еще с конца XIX в. Предисловие к «Очеркам по истории материализма» Плеханов закончил абзацем: «Может быть, читатели найдут, что я недостаточно подробно остановился на теории познания разбираемых здесь мыслителей. На это я могу возразить, что я сделал все, чтобы точно изложить их взгляды в этом пункте. Но так как я не причисляю себя к сторонникам столь модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, я не имел намерения подробно останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе»[2].

Это отнюдь не значит, что гносеологией в собственном смысле слова Плеханов совсем не занимался. Его теория познания приняла специфический вид именно потому, что вся его философия — в первую очередь философия объективного, философия субстанции и лишь во вторую очередь — гносеология.

Главная задача философии, по Плеханову, решение вопроса об отношении духа к природе, мышления к бытию, субъекта к объекту. Не тождество субъекта и объекта (как у Гегеля), не их разорванность (как у Канта), не чистый феноменализм, растворяющий объект в субъекте (как у Фихте), а единство субъекта и объекта в духе материалистического монизма Фейербаха (идущего от Спинозы) — вот опорные пункты, приведшие Плеханова к выводу о том, что гносеология Маркса есть по существу гносеология Фейербаха, исключая некоторые сравнительно несущественные пункты, не удовлетворяющие Маркса. Теория познания Маркса материалистична, и вышла она «путем критики» из философии Фейербаха, подобно тому как последняя вышла из философии Гегеля. Естественно поэтому, что в сфере теории познания Плеханов поглощен в основном вопросом о воздействии объекта на субъект, значением форм живого созерцания при недооценке форм абстрактного мышления, а также активной роли познающего субъекта.

С точки зрения Плеханова, существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта: субъект является составной частью объективного мира; Я — это не субъект, противостоящий объекту, а действительное, материальное существо, объективный мир находится не только вне меня, он также и во мне; поэтому субъективные «переживания» суть самосознание объекта, т. е. сознание им самого себя.

С позиции объективистской теории познания особенно неприемлемыми для Плеханова являлись субъективно-идеалистические гносеологические концепции. К ним он относил прежде всего фихтеанство, трактуя

[1] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 5. С. 486.

[2] Там же. Т. 2. С. 35.

его как феноменалистическую философию в чистом виде, считающую объектом познания явления сознания. В этом отношении Плеханов противопоставлял философии Фихте кантианство, понимаемое как метафеноменалистическая философия, поскольку она признает действие на нас независимых от сознания «вещей в себе». Я вместе с Кантом, заявляет Плеханов, говорю, что на наши органы чувств действуют «вещи в себе»; материя есть совокупность вещей в себе. В целом, однако, гносеология Канта для него неприемлема, ибо она дуалистична (в ней субъект оторван от объекта), агностична, что открывает дверь мистицизму.

Концентрируясь на живых формах созерцания, недооценивая формы абстрактного мышления, Плеханов переводил логику процесса познания в биолого-психологическую плоскость, полагая, в частности, что при исследовании «духовного» нужно обращаться к экспериментальной психологии, которая употребляет приемы, заимствуемые у биологии. Никакого другого знания предмета, кроме знания через посредство впечатлений, нет и быть не может. Абстрактное мышление — это всего лишь воспроизведение непосредственной чувственно-эмпирической данности.

Еще одна характерная черта теории познания Плеханова — это иероглифизм, т. е. знаковый характер мышления. Согласно этой концепции, ощущения, вызванные действием объекта, совсем не похожи на объект, представление не похоже на вещь, которая его вызвала; идеальное не похоже на материальное; наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы. Эти иероглифы не есть, однако, нечто произвольное, субъективное, они объективны по природе, между иероглифами и действительностью есть соответствие. И тем не менее Плеханов признавал, что в этом отношении его материализм очень похож на агностицизм, например, Г. Спенсера.

Плеханов одним из первых поставил вопрос о соотношении в марксистской философии диалектической и формальной логики. Что касается диалектической логики, то Плеханов истолковал ее вполне по-гегелевски, считая, что логика относится к бытию, существованию, а диалектика — к становлению, возникновению. Формальную логику Плеханов считал отдельной наукой, наряду с диалектической. При этом первая занимается формами мышления, а вторая — в первую очередь проблемами бытия. По его мнению, диалектика не преодолевает формальную логику как низшую ступень познания, а ограничивает ее содержание.

В теоретической философии, в том числе в гносеологии Плеханова, осталась не проясненной еще одна проблема, занявшая впоследствии особое место в философской концепции Ленина и в советской философии. Зная о проблеме тождества диалектики, логики и теории познания у Гегеля, Плеханов проигнорировал эту проблематику применительно к марксистской философии.

4. Философия истории

Изначально выявившиеся в мировоззрении Плеханова антисубъективизм и антиантропоцентризм — основная ценностная установка, пронизывающая его философско-исторические взгляды. «Антропоцентрическая точка зрения материалистов», по Плеханову, приводила к множеству противоречий. Лишь вопреки ей материалистам удавалось иногда улавливать истинное соотношение между силами, действующими в истории. То, что не удалось сделать антропоцентристам, пыталась сделать умозрительная философия, но не сделала (Спиноза и Гегель). Марксизм преодолел как антропоцентризм идеалистической концепции «духа», так и точку зрения «природы человека» материалистов. Произведенный Марксом «коперникианский переворот» состоял в том, что он заставил покинуть точку зрения «природы человека». Маркс показал, что причина изменений человеческой природы как продукта истории, следующей за зоологической эволюцией, заключается в развитии производительных сил, т. е. прежде всего во взаимоотношениях человека и природы вне его.

В подтексте всех философско-исторических суждений Плеханова неизменно звучит один и тот же мотив: как бы не впасть в утопизм, субъективизм и волюнтаризм, как бы прочнее увязать субъективные действия, цели

людей и социалистической партии с «объективной логикой вещей»; Плеханов как политический деятель и социалист хотел действовать наверняка, чтобы риск поражения был исключен. И опирался при этом на свою философию истории.

В философии истории Плеханова отчетливо просматриваются две группы проблем: одна идет непосредственно от исторического материализма Маркса, другая — от философии истории Гегеля, причем последнюю он ставил гораздо ниже Марксовой, считая ее «детской забавой» рядом с историческими идеями автора «Капитала».

Исторический материализм Плехановым интерпретируется не только как метод познания истины в общественных явлениях, но также как «материалистическая философия истории» и «социальная философия». Философия истории Маркса органически связана с его экономической концепцией, диалектическим методом и философским материализмом. Исторический материализм, по Плеханову, несводим к «материализму экономическому», поскольку основоположники марксизма придавали большое значение политическому строю общества, политике вообще. Отсюда основными проблемами исторического материализма он считал: общественное бытие и общественное сознание; способ производства; производительные силы и производственные отношения; экономический базис, политическая и идеологическая надстройки; классовая структура общества; идея отрицания в истории; закономерности классовой борьбы и социальных революций; необходимость и случайность в обществе; необходимость и свобода; объективное и субъективное, роль личности в истории. В особую группу философско-исторических проблем он выделял проблемы философии русской истории. Философия истории, в представлении Плеханова, — это такая концепция исторического процесса, которая стремится найти объяснения ему из одного принципа и в которой решается вопрос о конечной причине общественного развития.

Логически исходным пунктом истолкования материалистического понимания истории как философии истории является Марксов анализ проблемы взаимоотношения человека и природы, из которого Плеханов выводил исходный пункт своего анализа — учение о способе производства. Экономика, рассуждал он, не является первичной причиной, она сама есть следствие, функция производительных сил; новое состояние производительных сил ведет за собой новую экономическую структуру, а также «новую психологию» (идеологическую надстройку), новый «дух времени». В борьбе за существование люди группируются известным образом, вступают в определенные производственные отношения в соответствии с состоянием производительных сил. Понятие «борьба за существование» в устах Плеханова не случайно: он исходил из мысли, что логически исследование Маркса начинается там, где заканчивается исследование Дарвина, так что в определенном смысле марксизм — это дарвинизм в его применении к обществознанию.

Как бы ни представлял себе Плеханов соотношение производительных сил и производственных отношений — как диалектику причины и следствия или содержания и формы, он постоянно стремился свести весь исторический и социальный процесс к развитию производительных сил. «Основную идею Маркса» он усматривал в двух пунктах: «1) *Производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни.* 2) Производственные отношения в свою очередь определяются состоянием *производительных сил*»[1].

Несколько позднее Плеханов конкретизировал эти пункты, сформулировал так называемую «пятичленку», которая должна кратко выразить учение Маркса и Энгельса о базисе и надстройке: «1) *состояние производительных сил;* 2) обусловленные им *экономические отношения;* 3) социально-*политический строй,* выросший на данной экономической «основе»; 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем *психика общественного человека;* 5) *различные идеологии,* отражающие в себе свойства этой психики»[2].

———

[1] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 658.

[2] Там же. Т. 3. С. 179—180.

«Пятичленка», по мысли Плеханова, раскрывает «коренной вопрос», «основное положение», «основную теорему» материалистического понимания истории или материалистической философии истории.

Хотя в исторической концепции Плеханова базовой категорией выступают «производительные силы» и он всячески подчеркивал, что взаимодействие производственных отношений и производительных сил является причиной социального движения, имеющего свою логику и законы, независимые от естественной среды, фактически он ввел в свою концепцию категорию «географическая среда» как влиятельный фактор и переменную величину, оказывающую не непосредственное, а косвенное, но существенное влияние на состояние производительных сил. Плеханов в определенной степени примыкает к географической школе в историографии и социологии. Действительно, как и другие ее сторонники, Плеханов объяснял некоторые особенности, например, исторического развития России влиянием географической среды. Но «географизм» Плеханова нельзя целиком признать ошибкой. Применительно к доиндустриальным, аграрным обществам, связанным еще прочной пуповиной с природой, географический подход является весьма продуктивным и объясняет механизм их социального развития.

Помимо Марксовых на философию истории Плеханова оказали непосредственное влияние некоторые гегелевские идеи. Гегеля как философа истории Плеханов ценил прежде всего за его строгий детерминизм (идею причинности, законосообразности) и диалектическое учение о развитии, в котором наряду с идеей о постепенном возникновении и исчезновении чего-либо в бытии подчеркивалась также идея перерыва постепенности, скачка, происходящего путем перехода количественных изменений в качественные, а также перехода качественных различий в количественные.

Вслед за Гегелем Плеханов называл необходимым общественное явление, которое подготовлено всем предшествующим ходом развития, когда данный общественный строй сам из себя создает те силы, которые разрушают его и заменяют новым. Нелепо поэтому восставать против исторической необходимости. Но с ней можно справиться: если мы познали этот закон, необходимость может стать подвластной разуму, разум может ограничить проявления необходимости, сделать ее «разумной». Тем самым создается простор для законосообразной деятельности людей, к которой сводится практическая философия человека. Придерживаясь строгого детерминизма, Плеханов не отрицал случайности в истории, но настаивал на ее относительности, полагая, что случайность является лишь в точке пересечения необходимых процессов.

Продуктом необходимости является свобода человека. Свобода воли означает способность принимать решения со знанием дела; свобода состоит в основанном на осознании необходимости господстве над внешней природой; слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не понята.

Какую же роль при этом играет в истории личность? Роль личности, по Плеханову, не сводится к нулю: личность имеет большое влияние на судьбу общества, придает индивидуальную физиономию историческим событиям; но это влияние определяется внутренним строем общества и его отношением к другим обществам. Великие личности являются орудиями исторического движения, они не могут изменить общего хода истории. Поскольку человеческий разум может все-таки восторжествовать над слепой необходимостью, познав ее внутренние законы, то величайшей задачей мыслящей личности становится развитие человеческого сознания.

Характерной чертой философско-исторического мышления Плеханова является «мондиализм», стремление рассматривать общественную жизнь любых стран сквозь призму всеобщих, мировых исторических законов, отрицая внутренний закон развития каждой данной отдельной страны в качестве определяющего. С таких позиций он подходил к проблеме «Россия и Запад».

Отметая «бессознательное», «необдуманное» западничество, Плеханов ратовал за «западничество осмысленное». Самым гениальным из всех «западников» и рационалистов XIX в. он называл Маркса и гордился тем, что русских марксистов обвиняли в западничестве, напоминая, что «решительными и безусловными западниками» были «все лучшие

русские люди, оставившие наиболее благодетельные следы в истории умственного развития нашей страны». Западничество, по Плеханову, — это приверженность к тем европейским идеям, которые представляют общечеловеческие идеи (хотя в самой Западной Европе есть несообразности с ее идеями). Не разделяя тезис о том, что русский народ — это инертная и мертвая масса, и противоположный народнический тезис о том, что русский народ более чем кто-либо другой созрел для революции и социализма, Плеханов считал, что Россия должна пойти путем общеевропейского развития, а не создавать свою особую цивилизацию, стать «обетованной страной социализма», призванной «обновить одряхлевшее человечество». Западничество, по Плеханову, не обязательно связано с представлением о том, что культурное будущее России обеспечит только буржуазия. «Рабочему классу суждено завершить у нас великое дело Петра: довести до конца процесс *европеизации России»*[1].

Обратной стороной плехановского западничества являются его антиазиатские мотивы. Деспотизм Востока был кошмаром всех русских западников. В мировоззрении Плеханова неизменно присутствует тема «восточного деспотизма». «Восточный деспотизм», «азиатчина» — его лютые враги. Единственную альтернативу «восточному деспотизму» Плеханов видел в капитализме, хотя капитализм также признается злом, но злом меньшим. А в «восточном деспотизме» Плеханова особенно возмущало всемогущество государства, при котором свобода личности превращается в фикцию. Здесь несомненно, наряду с «западнической» традицией русской мысли, на Плеханова повлияла и бакунинская критика государственности. Исторические обстоятельства конца XIX в. также подталкивали Плеханова к такому ходу мысли. Известно, что некоторые русские легальные народники тесно связывали реализацию своих планов с государством. По мысли же Плеханова, реализация проектов легальных народников, уповавших на особую роль государства в отношении крестьянской экономики, привела бы «к упрочению восточного деспотизма». «Капитализм плох, но деспотизм *еще хуже*. Капитализм развивает в человеке *зверя;* деспотизм делает из человека *вьючное* животное. Капитализм налагает свою грязную руку на литературу и науку; деспотизм *убивает* науку и литературу, «стоны рабов заглушаются лестью да свистом бичей»[2]. Говоря, что азиатскому деспотизму Плеханов противопоставлял единственную альтернативу — капитализм, должно добавить, что у него речь идет о такой классической форме капитализма, которая обеспечивала бы известный уровень свободы и демократии.

У плехановской концепции исторического материализма немало достоинств, в первую очередь ее антисубъективизм и антиволюнтаризм. Но есть у нее и немало недостатков.

Плеханов знал, что в ходе истории, по Марксу, человечество проходит ряд закономерно сменяющих друг друга стадий, ряд общественно-экономических формаций. Иногда он обращался к анализу или первобытнообщинного, или рабовладельческого, или феодального, или капиталистического общества. Вместе с тем Плеханов не придавал особого значения Марксову учению об общественно-исторических формациях, что сказывалось на рассмотрении им отдельных исторических эпох, законов отдельных стадий общественного развития. Когда он говорил об историческом материализме, то у него всегда в центре внимания оказывались закономерности целого, всего исторического процесса. Общие философско-исторические взгляды Маркса, считал он, одинаково применимы как к Греции и Риму, Индии и Египту, так и к современной Европе и России, с учетом, правда, особенностей той или другой стороны.

В философии истории Плеханова обнаруживаются такие черты, как известная дань «экономическому материализму», элементы объективизма, преклонение перед «стихийным ходом вещей» в историческом процессе, элементы пассивности и созерцательности. Плеханов явно переоценивал роль объективных факторов и недооценивал относительно самостоятельную роль субъективных факторов (роль классов, партий, идеологии, выдающихся личностей).

---

[1] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 413.

[2] Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова.: В 3 т. М., 1973. Т. 1. С. 38.

5. Философско-правовые идеи, этика и эстетика

Материалистическое понимание истории стало у Плеханова теоретическим основанием его представлений о философии права, философии нравственности, философии искусства и литературной критики и других «философий».

Что касается права и нравственности, то в данном случае Плеханов всячески подчеркивал их непосредственную связь со способом производства, с производственными отношениями. Религиозные верования, по Плеханову, также продукт общественных отношений в процессе производства.

В отличие от права и нравственности, искусство, по Плеханову, обусловливается экономическими отношениями лишь косвенно. Искусство — это общественное явление, и художественные произведения порождаются общественными отношениями людей. Если наука мыслит отвлеченными понятиями, то искусство выражает чувства и мысли людей не отвлеченно, а в живых образах. На искусство влияет общественная психология, которая является результатом общественных отношений; несомненное воздействие на искусство оказывает также «раса». Искусство не может жить без идеи, вне политики. В значительной мере политическим искусством Плеханов называл искусство древних греков; он высоко ценил искусство Французской революции, когда оно стало всенародным делом, а не только принадлежностью высших классов.

Помимо марксистских корней у философии искусства Плеханова есть и «корешки», уходящие в философию Гегеля и Канта. Из эстетики Гегеля Плеханов заимствовал положение о том, что предмет искусства тождествен с предметом философии, что содержанием искусства служит действительность. От Гегеля же идет мысль Плеханова о решающем значении содержания в искусстве. Когда Плеханов рассматривал проблему эстетического наслаждения, он считал возможным оставить место и для кантианского взгляда на этот вопрос.

В сфере литературной критики Плеханов тяготел к «объективной эстетике», в которой на первый план выдвигался анализ возникновения литературного произведения, его обусловленности теми или иными общественными, историческими обстоятельствами. «Первый акт» анализа художественного произведения, по Плеханову, состоит в определении «социологического эквивалента» художественного произведения, его социальной, классовой природы. Отсюда истинно философская критика есть в то же время истинно публицистическая критика. Собственно эстетический анализ («эстетические суждения») отодвигался Плехановым на задний план. Оценка эстетических достоинств художественного произведения — это «второй акт» критики. Суждения критика под углом зрения должного, оценку с точки зрения определенных идеалов Плеханов полагал неуместными.

Будучи сторонником реализма, Плеханов выступал против теории искусства для искусства, против формализма, декадентства и символизма. Примечательно, однако, что он различал реализм, например, «на французский манер», как абсолютную беспристрастность, и реализм народнической литературы, который «согрет чувством, проникнут мыслью».

6. Историко-философские исследования

Перу Плеханова принадлежит ряд работ преимущественно историко-философского характера: «Очерки по истории материализма» (1893), «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), «Н. Г. Чернышевский» (1890, 1909), «Белинский и разумная действительность» (1897), «Философские взгляды А. И. Герцена» (1912) и др. Среди этих работ следует особо выделить его незаконченный трехтомный труд «История русской общественной мысли», в котором охватывается движение русской общественной мысли с древнейших времен до конца XVIII в. в связи с развитием различных сторон социальной жизни. Солидными историко-философскими экскурсами отличаются многие другие его работы по философии, эстетике и литературной критике.

К концу XIX в. философские симпатии и антипатии Плеханова окончательно определились. В письме к А. Н. Потресову он советует

не увлекаться неокантианством, не осуждать немецкий идеализм и материализм, не выслушав их, изучать Спинозу, французских материалистов, Гегеля, Фейербаха: «А неокантианцы — ведь это так себе, эпигоны». К 1906 г. у Плеханова сложился проект «Материалистической библиотеки», в которую должны были войти избранные сочинения Ламетри, Гольбаха, Дидро, Гельвеция, Пристли, Фейербаха, Бюхнера и других материалистов.

Занятия историей философии для Плеханова — не самоцель. Его интересует историческая и логическая связь между мыслителями, которые в той или иной форме улавливали соотношения между силами, действующими в истории. История философии для Плеханова — своего рода введение в его философию истории, способ решения стоявших перед ним теоретических проблем. Выше мы видели, какую существенную роль играют в философии Плеханова, например, идеи Спинозы, Фейербаха и Гегеля.

В историко-философском изложении Плеханова есть сильные и слабые стороны. Так, с позиции своей «объективной» философии Плеханов бескомпромиссно, часто упрощенно и даже нигилистически критиковал неокантианство, махизм, некоторые другие течения западной философии. А вот сильной стороной сочинений Плеханова, посвященных философии в России, является ее анализ в тесной связи с западноевропейской философией. Правда, при этом Плеханов несколько абсолютизировал логику всемирного историко-философского процесса, недооценивая внутренние закономерности развития самой русской философии.

Глава II

Неортодоксальные (нетрадиционные) версии развития философии марксизма

Конец XIX — начало XX в. был ознаменован для России интенсивным («вширь и вглубь») развитием капитализма, обострением социально-классовых противоречий и конфликтов, ростом революционного движения. Центр революционного движения переместился в Россию, в которой созрели объективные и субъективные предпосылки буржуазно-демократических преобразований. В этих условиях попытки перенесения доктрины Маркса на российскую почву с учетом «пересмотра Маркса» на Западе (прежде всего бернштейнианство) породили три основных направления в интерпретации философии марксистского учения: 1) «ортодоксальное» (в лице В. И. Ленина и других сторонников диалектического материализма), которое сознательно стремилось сохранять и развивать основные принципы марксизма, в том числе и его философии; 2) объективистское, прежде всего «экономическое» («легальный марксизм», экономизм, меньшевизм), абсолютизировавшие роль объективных (экономических) факторов в историческом процессе; 3) активистское (эмпириомонизм, эмпириосимволизм, богостроительство), интерпретировавшее марксизм в духе активизма (волюнтаризма).

Характеризуя идейную борьбу вокруг учения К. Маркса и Ф. Энгельса на русской почве того времени, В. А. Базаров отмечал наличие «борющихся в марксизме идейных направлений»[1], результатом чего, если использовать выражение П. С. Юшкевича, было наличие различных «марксистообразных философий».

1. «Легальный марксизм» и экономизм

«Легальный марксизм» — идейно-политическое течение либерального толка, возникшее в России в конце XIX в. Своим названием оно обязано тому, что его представители печатались в легальных, разрешенных царским правительством, газетах и журналах («Новое слово», «Начало», «Жизнь», «Вопросы философии и психологии» и др.) и использовали некоторые философские, социально-политические и экономические идеи марксизма для критики пользовавшейся в то время популярностью идеологии народничества. Видными представителями «легального марксизма» были П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, М. И. Туган-Барановский и др.

[1] *Базаров В.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. Кн. 1. Спб., 1909. С. 331.

В развитии «легального марксизма» можно выделить два этапа: 1) начало—середина 90-х гг. XIX в., когда, соглашаясь с некоторыми положениями марксизма, «легальные марксисты» пытались «внести в марксизм прививку кантовского критицизма»[1], и 2) конец XIX — начало XX в., когда они, солидаризируясь с бернштейнианством, которое, по словам С. Н. Булгакова, «вогнало клин в самую сердцевину марксизма»[2], открыто порывают с последним, эволюционируя, одни быстрее, другие медленнее, в сторону идеалистической философии.

Общефилософской основой «легального марксизма» выступала «самая современная» философская доктрина — неокантианство (Г. Риккерт, А. Риль, Г. Коген, В. Виндельбанд и др.), а в области социальной философии (философии истории) и социологии — так называемый экономический материализм, оплодотворенный идеями Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Р. Штаммлера.

Считая, что *«чисто философского обоснования»* марксизма еще не дано, поскольку и диалектика, и материализм оказались «одинаково несостоятельными пред судом философской критики»[3], «легальные марксисты» стали ориентироваться на идеи неокантианства, подчеркивали независимость человеческих знаний от объективной реальности. «Человеческому сознанию, — писал С. Н. Булгаков, — стало раз навсегда очевидно, что наше научное знание покоится на этих свойствах чистого разума, короче говоря, разум сам является законодателем природы, сам устанавливает ее законы»[4]. Человек может познать лишь то, что сам создает в процессе мышления, поэтому знания не могут быть верным, адекватным отражением действительности. Постигаемые нами феномены не есть действительность, а лишь конструкция нашего понимания ее. Отрицание познавательного значения истины Струве считал заслугой Ницше: «Сомнение в истине и в известном смысле отрицание истины делает из Ницше одного из самых современных и самых плодотворных философов»[5]. Исходя из противопоставления неокантианцами естествознания («науки о природе») и обществознания («науки о культуре») на основе кантовского учения о теоретическом и практическом разуме, «легальные марксисты» в особенности отстаивали тезис о непознаваемости социальных явлений в силу их сугубо индивидуального, неповторимого характера, доступного лишь ценностно-нормативному, а не научному рассмотрению.

Однако в оценке философских установок неокантианства среди представителей «легального марксизма» имелись и разночтения. Если Струве строго придерживался кантовского деления мира на ноуменальный (существенный) и феноменальный (мир явлений) и считал, что познание имеет дело с миром феноменов, а «самое бытие остается непознанным»[6], то Бердяев отрицательно относился к кантовскому агностицизму, считая, что не только явления (феномены), но и «вещи в себе» (ноумены) познаваемы.

Характерной чертой «легального марксизма» в гносеологических вопросах, особенно на втором этапе, является стремление рассматривать как аксиому тезис о независимости чистой науки от практики, утверждение, что практические проблемы относятся лишь к сфере нравственных оценок: добра и зла. «Практические идеи, — писал Струве, — могут, вторгаясь в известные теоретические построения, фальсифицировать их, но этой судьбе принципиально одинаково подвержены и воззрения Маркса и воззрения его противников»[7].

В духе «кантовского критицизма» сторонники «легального марксизма» пытались решать «онтологические проблемы», хотя и подчеркивали, что их интересует главным образом гносеология. Существо «научно-критического идеализма», по их мнению, заключалось в том, что чувственно-воспринимаемый мир сводился к сознанию и выводился из него, а на вопрос о сущности мира вне и независимо от сознания отвечали, что это не вопрос знания. В статье «Свобода и историческая не-

---

[1] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). Спб., 1903. С. 343.

[2] Там же. С. XIII—XIV.

[3] *Струве П. Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 343.

[4] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. С. 199.

[5] *Струве П.* На разные темы. Спб., 1902. С. 206.

[6] Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 1902. С. 79.

[7] *Струве П.* На разные темы. С. 171.

обходимость» (1897) Струве, например, окончательно отказывается даже от «ноток» материализма и окончательно переходит в сфере гносеологии на позиции субъективного идеализма, заявляя, что бытие всякой действительности может рассматриваться как бытие в сознании. Различие объективного и субъективного лежит, по его мнению, лишь в рамках мыслимого бытия. Объективное Струве рассматривает как общезначимое, а причину и необходимость истолковывает в духе берклианско-кантовского идеализма, считая, что «дальше мы в определении объективности и реальности не можем идти: предполагать за индивидуальным или коллективным сознанием реальный мир внешних «вещей» есть метафизика»[1]. Можно не сомневаться в существовании внешнего мира, но он выступает перед человеком в конечном счете как «хаос переживаний», как непосредственно чувственно данное, как индивидуальная эмпирическая реальность, кроме которой нет никакой другой действительности.

Неокантианские философско-гносеологические установки служили и исходной основой социальных воззрений представителей «легального марксизма», истолкования ими материалистического понимания истории, теории социализма. Вначале, критикуя идеологию народничества, они опирались на «экономический материализм», т. е. на интерпретацию материалистического понимания истории в духе социально-экономического фатализма, сводили историческое развитие к действию стихийных экономических сил, неуклонно ведущих общество по пути прогресса. Правда, Булгаков в первый период своей теоретической деятельности возражал против термина «экономический материализм», называя свою позицию «социальным материализмом», выступал против выведения всех социальных явлений непосредственно из экономики, утверждая, что на объективной закономерности в природе и обществе основывается действительно свободная, т. е. разумная, целесообразная деятельность[2].

К концу XIX — началу XX в. «легальные марксисты» постепенно покидают точку зрения «экономического материализма», заявляют о своем окончательном разрыве с марксизмом и переходят на позиции социальной философии неокантианства; они отрицают объективные закономерности (тенденции) истории, подчеркивая несовместимость свободы и необходимости, дуализм должного и сущего, считают, что «свобода беззаконна» и т. п. История теперь рассматривается ими как процесс, определяемый культурными ценностями человечества, главный источник развития которого лежит в сфере сознания. В марксизме они подвергают критике недооценку роли личности в истории. С. Н. Булгаков утверждал, например, что в марксизме «личности и личному творчеству поется вообще похоронная песнь»[3].

«Легальные марксисты» заявляют, что учение Маркса о социалистической революции и диктатуре пролетариата в своей основе ложно, поскольку оно не может быть научно доказано, а учение об обострении классовой борьбы якобы опровергается усилением классового союза (консенсуса) между пролетариатом и буржуазией. Марксово учение о социализме объявляется в духе категорического императива Канта идеалом, находящимся вне науки, а в конечном счете своеобразным вероучением, «несомненным суррогатом религии», как и все учение социал-демократии. Бердяев писал: «Социал-демократия, основанная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма, а именно социализма религиозного»[4].

Объявляя «экономический социализм» ненаучным, утопичным и метафизичным, Булгаков писал, что «все трудности исчезают, если только мы признаем, что экономический материализм является вредным придатком к идеям социализма, поэтому и устранение его ничуть не влечет за собой уничтожение искажаемого им идеала»[5]. Реализация же социального идеала, с его точки зрения, не под силу ни человеку, ни человечеству в целом, по-

[1] Вопросы философии и психологии, 1897. Кн. 36. С. 125.

[2] См.: *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. С. 33.

[3] *Булгаков С. Н.* Два града. М., 1911. Т. 1. С. 74.

[4] Вопросы философии и психологии, 1906. Кн. 5. С. 511—512.

[5] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. С. 248.

скольку они не могут преобразовать ни себя, ни окружающий мир собственными силами, не прибегая к помощи Бога.

Свой отказ от марксизма, который часто отождествляется ими с «экономическим материализмом», «легальные марксисты» пытались представить как стремление вернуться к народу, подлинно народному религиозному духу, а в личном плане как духовное и логическое развитие и углубление своего миропонимания, миросозерцания.

Эволюция «легального марксизма» проходила в условиях идейной борьбы с революционно настроенными социал-демократами, теоретиками и вождями которых были Г. В. Плеханов и В. И. Ленин. В интересах преодоления экономических и социально-философских идей народничества социал-демократы пошли на временное соглашение с «легальным марксизмом», в то же время подвергая его принципиальной критике. Этому посвящены, например, работы Ленина «Отражение марксизма в буржуазной литературе», «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве», «Некритическая критика», «О политической линии» и др. В оценке Ленина «легальный марксизм» — это отражение марксизма в буржуазной литературе, его искажение и ампутация его революционности. Критика народничества «легальным марксизмом», считал он, означала его переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, а к буржуазному либерализму.

Ленин оценивал как «эклектические» попытки «легальных марксистов» «привить» неокантианство марксизму, настаивая на «цельности», «непротиворечивости» марксизма, на «органическом единстве» всех его составных частей. Он упрекал «легальных марксистов» (прежде всего Струве) в объективизме, выражающемся в требовании беспристрастного констатирования «неизбежности данного ряда фактов» вне учета конкретно-исторических условий, в рамках которых эти «факты» творятся людьми (классами, социальными группами, слоями), и считал, что только классовый подход к явлениям социальной действительности, оценка их, исходя из интересов трудящихся масс, делает возможным ее объективное рассмотрение. В его представлении лишь марксизм в состоянии обеспечить такое рассмотрение, ибо он «не ограничивается указанием на необходимость процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, *какой именно класс* определяет эту необходимость»[1].

Много работ, направленных против неокантианства и «легального марксизма», написал Г. В. Плеханов, объединив их в сборник «Критика наших критиков». Включенные в него статьи «Материализм или кантианство», «Несколько слов в защиту экономического материализма», «Об экономическом факторе» и другие переводились на ряд европейских языков. Он критиковал методологию «легального марксизма» за идеализм, софистику и метафизику, считая, что только диалектико-материалистический метод плодотворен и адекватен современной науке. Оценивая концепцию «легального марксизма» как вульгарно-эволюционистскую, он в ответ на слова Струве, что «интеллект не терпит скачков», на примерах истории показывает наличие в действительности не только эволюционных, но и революционных изменений[2]. Марксизм, в его представлении, чужд всякому фатализму, квиетизму, созерцательности, пассивности. Он не только не подрезает «крылья пламенным мечтаниям» (Струве), но, наоборот, вскрывает активную роль субъективного фактора в историческом процессе.

В начале XX в. «легальный марксизм» как идейно-политическое течение перестает существовать, его представители переходят на другие идейно-философские и социально-политические платформы. В 1902 г. Струве становится редактором журнала «Освобождение» либерального направления, а вскоре, как и Туган-Барановский, вступает в партию кадетов. Видными представителями так называемого религиозно-философского возрождения выступают Бердяев и Булгаков.

Экономизм. В российской социал-демократии периода ее становления (конец XIX — начало XX в.) сформировалось идейно-политическое течение, получившее название «экономизм». Лидерами и теоретиками экономиз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 418.

[2] См.: *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 2. С. 604.

ма были Е. Д. Кускова, С. Н. Прокопович, А. С. Пиккер (А. Мартынов), П. А. Нежданов (Череванин) и др. Основные печатные органы «экономистов» — газета «Рабочая мысль» и журнал «Рабочее дело».

Наиболее полное отражение идеи «экономистов» нашли в манифесте Е. Д. Кусковой «Credo» (символ веры)[1]. Абсолютизируя стихийность (бессознательность) рабочего движения, «экономисты» выступали против создания самостоятельной партии рабочего класса, против внесения социалистического сознания в стихийную борьбу пролетариата. Солидаризируясь с лозунгом Э. Бернштейна: «Движение — все, конечная цель — ничто», они утверждали, что формы рабочего движения «не несут в себе коммунистические идеалы», поэтому «рабочее движение имеет целью ослабление власти капитала над рабочими, а не сознательное и планомерное изменение производственных отношений»[2]. Задачи социал-демократии были сведены ими к поддержке экономических требований «трудовых масс», к борьбе за улучшение их условий труда и жизни (повышение заработной платы, сокращение рабочего дня и т. д.).

Марксистские идеи «экономисты» интерпретировали в духе неокантианства и бернштейнианства. Следуя завету Бернштейна, идеологи экономизма считали, что теория марксизма «нуждается в переработке»[3]. Диалектика объявлялась «экономистами» мистической, туманной, приводящей к многим недоразумениям и была заменена идеей социальной эволюции, которая отвергала качественные изменения. Отвергались и противоречия как внутренний источник развития. Развитие в обществе сводилось к постепенным, стихийно-эволюционным изменениям, в том числе к постепенному перерастанию капитализма в социализм. С. Н. Прокопович заявлял: «Сама история делает социалистическое дело»[4].

«Экономисты» считали знания, идеи, теории факторами пассивного отражения действительности — эпифеноменами, которые лишены активной, преобразующей силы. «Мысль всегда следует за жизнью, теория за практикой»[5], — писал Прокопович. Отсюда следует, что знания людей — лишь приспособительная реакция к стихийным процессам природы и общества, ибо результаты деятельности людей непредсказуемы, всегда неожиданны, стихийны.

Социальная философия «экономистов» основывалась на так называемом экономическом материализме. Нежданов писал: «Не люди делают свою историю, а развитие экономики определяет их историю, вот как скорей следует формулировать учение Маркса и Энгельса»[6]. «Технологическое прочтение истории» у «экономистов» дополнялось теорией стихийности, согласно которой движение и развитие истории — это всецело слепой, стихийный процесс. Действия людей, их теории, взгляды, духовная жизнь представляют собой стихийное выражение потребностей исторического развития, прежде всего производительных сил, экономики, и поэтому ни выдающиеся личности, ни социальные группы, партии, ни классы не могут оказать никакого активного вляния на стихийно, фатально складывающийся исторический процесс, они являются лишь «манекенами исторического рока». Исходя из этого, социалистический строй будущего теоретики экономизма трактовали в конечном счете не как результат борьбы классов, а как следствие стихийного развития капитализма. Вмешательство людей в стихийно протекающее «естественно историческое развитие», по их мнению, является насилием над историей, оно может нарушить «несокрушимую историческую необходимость». «Способы производства сменяют друг друга не в силу сознательных актов... а совершенно независимо от воли и сознания людей»[7]. Задача людей — пассивно приспосабливаться, адаптироваться к совершающемуся социальному процессу.

В критике философско-социальных идей, программы и тактики «экономистов» принимали участие В. И. Ленин, Г. В. Плеханов и др.

---

[1] См.: Былое. 1900. № 10.

[2] *Прокопович С. Н.* К критике Маркса. Спб., 1901. С. 212.

[3] *Нежданов П.* Нравственность. М., 1898. С. 5.

[4] *Прокопович С. Н.* Проблемы социализма. Спб., 1911. С. 185.

[5] Там же. С. 236.

[6] *Нежданов П.* Нравственность. С. 177.

[7] Там же. С. 174.

Сразу же после выхода «Credo» Е. Д. Кусковой Ленин в 1899 г. написал «Протест российских социал-демократов», где идеи «Credo» были охарактеризованы как проявление международного ревизионизма, как преклонение перед стихийностью в рабочем движении. Критикуя социальный фатализм «экономистов», Ленин подчеркнул, что социальные закономерности проявляются не вне деятельности, а в самой деятельности людей, народных масс и поэтому политические партии, классы могут существенно влиять на содержание и темпы социальных процессов, на историческую необходимость.

По мере роста рабочего движения в России влияние экономизма падало. На II съезде РСДРП часть «экономистов» перешла на позиции меньшевиков, во взглядах которых экономизм нашел свое продолжение (например, теория «зрелости производительных сил» как определяющего фактора общественного развития).

2. Эмпириомонизм А. А. Богданова

Особое направление в русской философской мысли 1900—1920-х гг. сложилось на базе переосмысления марксизма в духе социального активизма (А. А. Богданов, В. А. Базаров, А. В. Луначарский и др.). Признавая за К. Марксом заслугу открытия научного понимания общества, представители этого направления видели в марксизме не столько познание «объективных законов», сколько теорию социальной организации окружающего нас мира. В качестве субъекта, творящего мир, они, в отличие от классического субъективизма XVIII—XIX вв., рассматривали не некоторое абстрактное Я, а социальные коллективы — классы, природа которых характеризовалась, исходя из учения о классовой борьбе и классовой идеологии.

В идейно-политическом плане та или иная интерпретация марксизма означала обособление противоположных по духу направлений. Объективистское направление выдвинуло идею постепенной трансформации капитализма путем улучшающих его демократических и социальных реформ (Э. Бернштейн, правые социал-демократы). «Активистское» видело в реформах в лучшем случае побочный, промежуточный продукт классовой борьбы, имеющий лишь относительное значение. Подлинное освобождение трудящихся, с этой точки зрения, мыслилось только через революционную борьбу и революционное преобразование общества. Революция представлялась не только наиболее быстрым и радикальным средством разрешения внутренних противоречий капитализма, но и высшей формой социального творчества, создающего принципиально новые формы жизни. Это отвечало стремлению определенной части революционно настроенных марксистов перенести акценты с «непреложного хода истории» на «делание истории», выдвинуть на первый план проблематику действия и деятельности. Не случайно основные представители «активистского» марксизма политически примкнули к большевикам, образовав самое левое их крыло.

Однако задача трансформации социального протеста в радикализм философско-методологического плана могла обосновываться по-разному. Те теоретические решения, которые предлагали Богданов, Базаров, Луначарский, во многих отношениях были слишком радикальными и шли значительно дальше прагматических соображений политики. Активность субъекта простиралась у них за пределы чисто социальной плоскости в плоскость философского учения о бытии. Мир представал в их философии как предметный результат активности индивида и его классовой идеологии. Понятие не зависящей от человека объективной истины при этом исчезало. Между тем для целей политической мобилизации оно было необходимо: если понятие истины размывается и становится совершенно относительным, борьба масс теряет реальный смысл. Вот почему для большевизма как политического течения предложенная названными теоретиками интерпретация марксизма оказалась в конечном счете неприемлемой.

Наиболее крупным и оригинальным представителем русского «активистского» марксизма был *Александр Александрович Богданов* (1873—1928).

Богданов (его настоящая фамилия — Малиновский) окончил медицинский факультет Харьковского университета. Еще в студенчес-

кие годы начал заниматься политической деятельностью. За участие в революционном движении был сослан в Вологду, где познакомился с Н. А. Бердяевым и рядом других известных в будущем деятелей русской культуры. В 1903 г. примкнул к большевикам и стал одним из виднейших деятелей раннего большевизма. На III, IV, V съездах РСДРП избирался членом ЦК. К осени 1904 г. Богданов тесно сходится с В. И. Лениным. Между ними возникает своеобразный политический блок, ориентирующийся на тактику революционной социал-демократии, но, по словам Ленина, «молчаливо устраняющий философию, как нейтральную область». Это сотрудничество, впрочем, продолжалось недолго. Богданов стал выдвигаться на роль альтернативного Ленину лидера, пользующегося поддержкой видных представителей партийной интеллигенции, в частности М. Горького. Прагматически гибкой тактике Ленина, нацеленной на создание классовых союзов и сплочение различных слоев трудящихся в единую политическую армию пролетарской революции, Богданов противопоставил романтический изоляционизм, основанный на принципе чистоты пролетарской «психоидеологии». С этих позиций он выступал против участия пролетарских революционеров в легальных организациях, где им пришлось бы сотрудничать и идти на компромисс с чужеродными социальными элементами.

Увлечение Богданова энергетизмом В. Оствальда, а затем учением Э. Маха еще более углубляло расхождения с Лениным. Эти расхождения резко политизировались, выливаясь в борьбу двух идеологий внутри большевизма. Окончательный разрыв предопределила организация Богдановым и его единомышленниками партийных школ на Капри и в Болонье, которые должны были стать центрами по формированию кадров богдановской фракции. Ленин незамедлительно принимает против своего бывшего союзника, а теперь оппонента, самые решительные меры. В 1908 г. была написана книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», посвященная критике «махистского поветрия» в рядах российских социал-демократов. Одной из главных задач книги было показать несовместимость идей Богданова с марксизмом, опасность его концепции для партии. Вслед за этим Ленин добивается и исключения Богданова из партии за фракционную деятельность (1909).

Влияние Богданова до некоторой степени возобновилось после Октябрьской революции 1917 г., когда он становится идеологом пролеткульта — массовой (в 1920 г. до 400 тысяч членов) и разветвленной организации, претендующей на роль монопольного разработчика и хранителя «пролетарской культуры» в ее наиболее законченных, независимых от буржуазного влияния формах. Однако после резких выступлений Ленина, озабоченного как реставрацией «богдановщины», так и тенденцией к независимости пролеткульта от партии, для возвращения Богданова к активной политике оказывается закрытой и эта перспектива. В этой обстановке Богданов полностью отдается научному творчеству. В 1926 г. он создал и возглавил первый в мире Институт переливания крови; погиб, поставив на себе научный опыт.

Как мыслитель Богданов довольно рано проявил склонность к конструированию всеохватывающей философской системы, дающей целостную картину мира. Основу этого синтеза он усматривал в «социальном материализме» Маркса. Свое философское творчество он считал реализацией Марксовой программы революционной философии, берущей действительность не созерцательно, в форме безразлично нейтрального по отношению к человеку «объекта», а как преодолевающую противоположность субъекта и объекта практику. Вместе с тем Богданов полагал, что Маркс решил поставленную им задачу лишь частично — применительно к сфере социального познания. Свою роль он видел в том, чтобы решить ту же задачу «в общефилософском масштабе», включая также познание и преобразование природы. Поэтому Богданов никогда не считал себя связанным «буквой» марксистских текстов и относился к ним лишь как к основе, которую еще надо дополнять и достраивать. Рассматривать мир явлений как социальную практику — значит, по Богданову, видеть в нем поле коллективного труда, где сталкиваются человеческая активность и стихийное сопротивление вещей. «Активность» и «сопротивление» — основные понятия богдановской «онтологии практики». Все формы,

которые принимает действительность, суть не что иное, как различные сочетания активностей и сопротивлений. В постоянном обновлении этих форм удерживаются те, в которых активности и сопротивления даны в наиболее устойчивом, гармоническом сочетании. Эту обобщенную схему действительности Богданов характеризует как всеорганизационную точку зрения. Ее корни лежат в коллективном труде, а задача состоит в том, чтобы, организуя человеческую деятельность, побеждать стихийное начало мира и в дальнейшем сформировать весь мир в интересах человечества.

Всеорганизационная точка зрения, по Богданову, это не просто чисто интеллектуальная позиция. Она носит классовый характер. Она совершенно чужда буржуазному индивидуализму, но естественна для класса, который своим трудом организует вещный мир и самого себя, т. е. для пролетариата. Рабочий класс, пролетариат, представляется в этой связи наиболее совершенным субъектом организующей деятельности и прообразом человечества как некоего глобального трудового коллектива. Вот почему ему необходимо выработать и сознательно применять собственную систему организующих природу и общественную жизнь методов, составляющих в совокупности совершенно особую пролетарскую культуру.

Исходя из «организационной точки зрения», Богданов разрабатывает философское учение — *эмпириомонизм*, которое представляет собой теорию и одновременно философскую критику опыта, понимаемого как некая первичная и, в сущности, единственная реальность, с которой имеет дело человек.

Понятие опыта Богданов в принципе берет в той интерпретации, которая была предложена создателями эмпириокритицизма (махизма) Э. Махом и Р. Авенариусом, и в соответствии с которой он состоял из непосредственно данного — «элементов» (ощущений), объединяемых затем в «комплексы элементов» по принципу «экономии мышления» («наименьшей траты сил»). Однако он считал, что Мах и Авенариус не смогли снять дуализм физического и психического; из их концепции неясно, почему в опыте, который, в сущности, должен быть субстанциально однородным, одни элементы приобретают статус «физических» явлений, тогда как другие противопоставляются им в качестве «психических образов» этих явлений. Богданов продолжал связывать различие физического и психического с различиями по типу организации. Элементы, из которых построены и объективная реальность, и наше сознание, одни и те же (это цвет, конфигурации формы и т. п.). Но они могут быть по-разному связаны между собой. Физическое — это социально организованный опыт, психическое — опыт сугубо личный, индивидуальный, не вошедший составной частью в коллективно выработанные системы представлений.

Через понятие социально организованного опыта специфические философские понятия махизма у Богданова сопрягаются с понятийными рядами и проблематикой марксизма. Ссылаясь на Маркса, Богданов рассматривает процесс познания как смену идеологических форм. В этом процессе идея принципиальной однородности физического и психического опыта выражает собой коллективизм как основополагающий принцип миропонимания пролетариата и противостоит индивидуалистическому социальному опыту буржуазии, центром которого является личное «я»[1].

Таким образом, философия Богданова является теоретически двойственной. Он стремится творчески развить марксизм, но одновременно он находится и *вне* марксизма, как бы в иной теоретической среде. По сути своей это — «пограничное» философствование, в то время еще редкое, но во второй половине XX в. сделавшееся достаточно обычным и проявившее себя в разных сочетаниях: марксизм и экзистенциализм, марксизм и фрейдизм, марксизм и структурализм, марксизм и феноменология и т. п. Фундаментальное для Богданова понятие организации, воплощаясь одновременно в двух ипостасях — и как категория «критики опыта», и как обобщающее определение социально-исторической деятельности человека, — придает раздвоенному теоретическому сознанию мыслителя известную целостность и служит как бы фокусом, в котором сходятся две генетически весьма различные линии его философствования.

---

[1] См.: *Богданов А. А.* Эмпириомонизм. Спб., 1906. Кн. 3. С. 149—153.

При переходе от всеобщих принципов организации (выражающих структурность мироздания) к упорядочивающей, «организующей» активности человека в философии Богданова возникает проблема культуры. Культура для него — это способы организации труда, общения, познания и жизни, вырабатываемые крупными социальными коллективами (классами, социальными группами) в качестве общественно принятых.

Социально-исторический подход марксизма к культуре Богданов истолковывал в смысле прямого отождествления культурных форм с социальными. Мышление, сознание, культура, с этой точки зрения, не просто выражают собой определенные социальные позиции, — они представляют собой структурные аналоги, дубликаты тех связей, которые устанавливаются внутри данного коллектива или общества в целом. «Всякий, — разъяснял свою модель культуры Богданов, — строит мир по образу и подобию своего социального опыта»[1].

Так, древние цивилизации были основаны на сугубо авторитарных отношениях между «организаторами» (царь и его чиновники, рабовладельцы) и «исполнителями» (рабы, крестьяне-общинники). Поэтому для них характерен и авторитарный тип мышления, склонный искать за всеми происходящими событиями, в том числе природными, активно действующую личную волю (бог, мировой дух и т. п.). Напротив, в идущем на смену этим цивилизациям капиталистическом обществе, где господствует анархия рыночных отношений, закономерное и необходимое мыслится по образцу стихийно действующих рыночных сил и приобретает характер неких безличных императивов (такова, к примеру, идея долга, правовые нормы, эталоны научности и т. д.). При социализме, считал Богданов, между людьми установится товарищеский тип сотрудничества. Поэтому и культура будет уже не авторитарной и не индивидуалистической, а «товарищеской», коллективистской. Ее предвосхищением является так называемая «пролетарская культура», формирование которой, как в отличие от Ленина считал Богданов, должно обязательно предшествовать социализму, так как она является необходимым инструментом его строительства.

Отождествление культуры и социальных форм сводило на нет моменты преемственности и общечеловеческой ценности в развитии культуры. Справедливости ради надо отметить, что сам Богданов никогда не доходил в этом вопросе до экстремистских выводов. Однако такие выводы делали, используя его концепции, многие «борцы за новую культуру», призывавшие «сбросить Пушкина с корабля современности». Богданов выступал против такого откровенного нигилизма, принявшего после Октября 1917 г. характер широкого поветрия. Он доказывал необходимость приобщения к культурному наследию. Но связь с культурой «уходящих классов» и для Богданова была приемлема лишь в весьма ослабленном варианте: это «не наша» культура, она может быть полезна лишь как своеобразный источник «строительного материала» для новых творцов.

В ходе своей идейной эволюции Богданов идет от эмпириомонизма как философии, выражающей специфически «организационную» точку зрения, к созданию «всеобщей организационной науки» — *тектологии.* По уровню и широте своих обобщений («весь мир опыта»[2]) тектология сопоставима с философией, но носит в отличие от последней эмпирический, опытный характер, допуская экспериментальные методы исследования. В сущности, это своего рода «постфилософия», берущая на себя многие ее функции, но на качественно новом уровне. Тектология — единственная наука, которая должна не только вырабатывать свои методы, но также исследовать и объяснять их. Поэтому она представляет собой завершение всего цикла наук. «Всеобщая организационная наука», по Богданову, призвана не только углубить наши знания о действительности, но и стать фактором перестройки всей познавательной деятельности (преодоление прогрессирующей научной специализации на основе выдвинутых тектологией общих понятий), а также — что еще важнее — общественных отношений (переход к «интегральному» социальному ус-

[1] *Богданов А. А.* О пролетарской культуре. 1904—1924. Л.; М., 1925. С. 22.

[2] *Богданов А. А.* Всеобщая организационная наука (тектология). Спб., 1913. Ч. 1. С. 41.

тройству, в котором момент неорганизованности, проявляющийся в классовой борьбе, кризисах и безработице, будет снят на основе «строго научной планомерности», опирающейся на обобщенное понимание «организационных задач»).

В этом плане теоретические построения Богданова, которые он считал «идеологией современного технического прогресса», предстают как одна из крайних ступеней в развитии европейского рационализма с его идеей создания «разумного общества» по некоторому хорошо продуманному плану.

В сугубо теоретическом плане тектология может рассматриваться как предвосхищение кибернетики, общей теории систем, а отчасти и синергетики. Однако в специфически идеологическом контексте «организационное» мышление Богданова стало одним из источников современного тоталитаризма с его концепцией «социальной инженерии».

В последние годы жизни Богданов пытался осмыслить перспективы развития общества и человеческой цивилизации в свете совершившихся в Европе революций. Его выводы существенно расходились с идеологией победившей в ходе революции и гражданской войны большевистской партии.

В настоящий момент, считал Богданов, пролетариат в культурном отношении еще не самостоятелен и целиком поглощен буржуазной культурой. Поэтому он еще не готов к «прорыву» буржуазной действительности и созиданию принципиально новых форм жизни. Революции начала XX в., совершенные при активном участии рабочего класса, не были по своей социально-исторической сущности пролетарскими. В частности, в России, полагал Богданов, установилась не диктатура пролетариата, о которой писал Маркс, а власть военной демократии — союз солдат н «милитаризованных трудовых элементов», опирающихся на «коммунизм распределения». Этот политический блок, безотносительно к субъективным намерениям и иллюзиям его лидеров, не может вести страну дальше восстановления экономической жизни на основе государственного капитализма. Восстановление и стабилизация капитализма неизбежно произойдут в этих условиях и в мировом масштабе. Однако его характер и формы изменятся. Господствующим классом станет новая социальная элита, которая образуется из научной и инженерной интеллигенции, а также кадров, прошедших школу государственного управления. Трансформация капиталистической экономики будет сопровождаться глубокими сдвигами в социальной структуре, политике, идеологии, культуре. Переход к крупномасштабному планированию приведет к принципиальному изменению соотношения между экономическим базисом и политической надстройкой: властные функции государства приобретут характер непосредственно экономических функций. В новых социальных условиях существенно изменится и культурный облик пролетариата, формы его идеологии. Они будут нацелены в первую очередь на интеграцию рабочих в существующую социальную систему.

В этих рассуждениях Богданова можно увидеть прообразы социальных явлений и социальных теорий, получивших развитие уже в середине XX в.: «революция управляющих», «конвергенция» и др. Вместе с тем Богданов никогда не отрицал социалистической перспективы развития. В будущем, когда «новый» капитализм так же исчерпает потенциал своего развития, как и старый, пролетариат консолидируется на базе своей собственной, отличной от буржуазной, культуры «всеорганизаторского коллективизма». Став в духовном отношении самим собой, он проложит дорогу к социализму всему обществу.

Многие послеоктябрьские работы Богданова с анализом мировых революционных процессов первой четверти XX в. по условиям тех лет не могли быть опубликованы. Однако его труды по философии, социологии, экономическим и культурным вопросам, написанные до Октября 1917 г., продолжали переиздаваться и в кругах марксистской интеллигенции долгое время оставались авторитетными. Идея тождественности идеологии и культуры, структурное уподобление форм культуры формам общественной жизни, разрабатывавшиеся в произведениях Богданова, послужили одной из главных методологических посылок социологии культуры и социологической эстетики 20—начала 30-х гг., известных в исторических исследованиях также под названием вульгарного социологизма.

В дальнейшем, независимо от Богданова, эти подходы активно использовались в идеологии левой интеллигенции 60—начала 70-х гг. на Западе (например, в работах Л. Гольдмана, развивавшего идею структурной аналогии между жанровой формой романа и формами капиталистической рыночной экономики).

3. Богостроительство

Богостроительство — идеологическая платформа в российской социал-демократии, возникшая в середине первого десятилетия XX в. Главными представителями были А. В. Луначарский, В. Базаров (В. А. Руднев), П. С. Юшкевич. К ним примыкали М. Горький (А. М. Пешков), М. Н. Лядов и др.

Богостроительство появилось после поражения революции 1905 г., в годы реакции, когда в общественном сознании обнаружились настроения отчаяния, уныния, тоски и неверия, среди интеллигенции обозначилась тяга к религии, мистицизму, начались «лихорадка исканий» (В. Базаров), мучительные поиски выхода из создавшегося идейного и социально-нравственного положения. Религиозным увлечениям поддались и некоторые социал-демократы, входившие во фракцию большевиков. Марксизм начал подвергаться с их стороны критике, обнаружились попытки соединения его с эмпириокритицизмом (махизмом) как философией «современного естествознания» вплоть до призывов «сбросить ветхий плащ старого материализма»[1]. В этих условиях и формируется богостроительство как религиозно-философское и идеологическое течение внутри российской социал-демократии, суть которого заключалась в создании (строительстве) новой, наивысшей религии — религии без Бога, «религии научного социализма».

Философскую основу богостроительства составляли идеи эмпириокритицизма (махизма), которые на русской почве в работах А. А. Богданова (А. А. Малиновского) приобрели форму эмпириомонизма, а у П. С. Юшкевича — эмпириосимволизма, который, по его словам, оставался «в круге идей социальной философии Маркса»[2].

Наиболее полно и адекватно концепцию богостроительства выразил *Анатолий Васильевич Луначарский* (1875—1933). Считая, что философия Маркса изложена только на нескольких страницах его ранних работ[3], он усматривал именно во взглядах Богданова ту «развитую» форму философского мировоззрения, которая могла бы служить базой для социалистически ориентированных религиозных исканий. Он писал: «...мы находим в его миросозерцании, в столь блестящих построениях его на прочном фундаменте подлинного марксизма, — прекрасную почву для расцвета социалистического религиозного сознания»[4].

Пытаясь преодолеть дуализм бытия и мышления (материи и сознания), Луначарский, вслед за Богдановым, утверждал, что материальное и идеальное противостоят друг другу как разные стадии организации одних и тех же элементов. В основе мира лежат нейтральные элементы. «Эти элементы не физичны и не психичны, это просто бытие»[5]. Организованные в опыте, они дают физический мир, организованные в пределах индивида — мир психический. Наши знания, по мнению Луначарского, будучи результатом «социально-организованного опыта», носят относительный характер и не отражают никакой объективной действительности, ибо последующая эпоха непременно их разрушит и заменит другими. На этой релятивистской основе Луначарский выражал недоверие к науке, к ее прогностическим возможностям и считал, что социалистический идеал может быть лишь предметом веры, мечты, тем более что и при социализме человек будет нуждаться в вере, в жажде счастья, в «новой религии». «...В надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия. Мы

[1] *Луначарский А. В.* Атеизм // Очерки по философии марксизма. Философский сборник. М., 1908. С. 160.

[2] *Юшкевич П. С.* На тему дня // Вершины. Кн. 1. Спб., 1909. С. 383.

[3] См.: *Луначарский А.* Религия и социализм. Спб., 1911. Ч. 2. С. 324.

[4] Там же. С. 377—378.

[5] Там же. С. 284.

вместе с ап. Павлом можем сказать: «Мы спасены в надежде»[1].

Нужно отметить, что Луначарский религию понимал не как веру в сверхъестественные силы, а как ценностную ориентацию, как снятие противоречий между идеалом и действительностью. «Религия есть, — писал он, — такое мышление о мире и такое мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы»[2]. Поскольку социализм разрешает противоречие между общественным идеалом и окружающим миром, на что претендует всякая религия, но не на трансцендентальной мистической основе, а на рационалистически трактуемой почве «чистого опыта», коллективного труда, постольку марксизм как научный социализм является последней и самой совершенной формой религии. Социализм вытекает из религиозных исканий прошлого, он религиозен по существу, хотя и оплодотворен «фактом экономического роста человечества».

Социалистический идеал, оцениваемый с психологической, эстетической, нравственной точки зрения, представлялся Луначарскому величественным феноменом, воплощающим в себе красоту, разум, свободу, гуманизм, т. е. самые сокровенные желания и чаяния угнетенных народных масс, дающим решение всех мучительных вопросов жизни, в том числе и таких личностных проблем, как любовь, надежда, страх смерти, тоска, одиночество, которые не подвластны науке. Он утверждал, что пролетариату в борьбе за социализм необходима поддержка всех слоев общества, которые легче проникнутся сознанием величественности и гуманности социалистического идеала в религиозной оболочке и будут с готовностью и энтузиазмом бороться за его реализацию под руководством «богоносца»-пролетариата. Для этого необходимо устранить холодную и суровую внешность марксистского учения, его однотонную, научно-серую, деловую терминологию и в своеобразной полупоэтической форме вскрыть внутреннее содержание учения Маркса и Энгельса, признать научный социализм «светом светов, пламенным средоточением человеческих упований, величайшей поэзией, величайшим энтузиазмом, величайшей религией»[3], дабы он приобрел новую притягательную силу для всех, в том числе темных слоев пролетариата, особенно сельских, находящихся под влиянием религиозных запросов. Иными словами, необходимо придать марксизму эстетическую и моральную широту, внести в него возбуждающий энергию эмоциональный элемент. По мнению Луначарского, именно в силу своего характера, наполненного «сокровищами практического идеализма», социалистический идеал нуждается в религиозном истолковании. Он усматривал в так понимаемой и толкуемой религии (не отождествляя ее с какими-либо историческими формами религии) решение тех вопросов, реализовать которые, как считал он, призван марксизм, научный социализм, т. е. устранение противоречий между идеалом и действительностью, осуществление стремлений человека к свободному труду и счастливой жизни. Для этого необходимо взять из положительной религии «все ценное» и очистить ее «от шлаков, нелепых гипотез и ложных приемов»[4] и возвести ее на новую высоту. Марксизм выступит тогда как завершение исканий всех религий, как своеобразная синтетическая религиозная система, где место Бога займут великие сверхиндивидуальные величины: Человечество и Космос. Это будет религиозный атеизм, или атеистическая религия.

Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, это и есть богостроительство, его атомами выступают люди, деятельность которых, направленная на создание идеального общества, где воцаряется всезнание, всеблаженство, всемогущество, всеобъемлющая, вечная жизнь, приобретает религиозный характер, ибо они «строят» «любовное сожительство людей на земле», где человек человеку — бог. Устремленность к идеалу, считали Луначарский и другие богостроители, объединяет людей, порождает активные, коллективистские творческие действия, в кото-

---

[1] *Луначарский А.* Религия и социализм. Спб., 1908. Ч. 1. С. 48—49.

[2] *Луначарский А.* Будущее религии // Образование, 1907, № 10. С. 21.

[3] *Луначарский А.* Религия и социализм. Ч. 2. С. 395.

[4] Там же. Ч. 1. С. 42.

рых реализуется принцип «возможно большей жизненной мощи», «максимума жизни». Героическая борьба людей за светлое будущее и есть проявление богостроительских, религиозных сил, т. е. богостроительство. «Вот просыпается воля народа, соединяется великое, насильно разобщенное, уже многие ищут, как слить все силы земные в единую, из нее же образуется, светел и прекрасен, всеобъемлющий бог земли», — писал Горький в «Исповеди» (1908). Построение социализма — это полный ответ на все религиозные вопросы, и таким образом осуществляется завершение и разрушение всех предшествовавших религий, а это, по словам Базарова, и есть «творческое преодоление бога»[1]. Отныне бог — это цельное социалистическое человечество, это власть разумной, коллективной воли. Объектами сверхиндивидуального поклонения (вместо бога) становятся «великие ценности» (святыни): «великая надежда, великая мечта, великая цель». Это и есть религия нового человека, конкретизируемая в теории и практике социализма, марксизма.

Богостроители активно пропагандировали свои взгляды среди рабочих и других слоев населения. В 1909 г. на о. Капри (Италия) они организовали школу для рабочих — «литераторский центр богостроительства» (Ленин), а затем группу «Вперед». Их позиция находила поддержку у части меньшевиков, эсеров, некоторых представителей духовенства.

Пропаганда богостроительства среди рабочего класса вызвала резкую критику со стороны большевиков и меньшевиков-партийцев, возглавляемых Плехановым. Ленин написал несколько писем Горькому, в которых указывал на ненаучность и практический вред богостроительства. Критикуя Луначарского за «обожествление высших человеческих потенций», он разграничивал «благие намерения» (Луначарский думал, что делает полезное дело для пропаганды идей марксизма) и объективное, общественное значение его взглядов, которые в действительности означали извращение марксистской теории.

Плеханов в работе «О так называемых религиозных исканиях в России» подчеркивал, что наука и религия несовместимы, что идея бога не организует народные массы, а усыпляет, отвлекает их от борьбы за свое освобождение.

В целом богостроительство не получило широкого распространения, его сторонники отказались от дальнейших попыток интерпретации марксизма в религиозном направлении, их группировки распались. К середине второго десятилетия XX в. богостроительство как идеологическая платформа перестало существовать. В 1925 г. Луначарский опубликовал сокращенный и переработанный вариант своего труда «Религия и социализм» под названием «От Спинозы до Маркса», а в 1931 г. признал, что увлечение богостроительством было «самой моей большой ошибкой»[2].

Глава III

Ленин как философ

Когда говорят о марксистской философии в России XX в., то в первую очередь подразумевается имя В. И. Ленина — основателя большевистской партии и Советского государства, крупнейшего представителя марксизма после К. Маркса и Ф. Энгельса. Будучи прежде всего выдающимся политиком-революционером, наложившим отпечаток своих мыслей и действий на всю историю истекшего столетия, Ленин воспринял марксизм в единстве его трех составных частей, а потому наряду с политикой, направленной на революционное преобразование общества, должен был заняться и экономикой и философией.

Тот облик, который принял марксизм в СССР в результате деятельности Ленина, а затем его подлинных и мнимых последователей, получил название «марксизм-ленинизм» и соответственно марксистская философия стала называться марксистско-ленинской. Но это уже не была собственно философия Ленина. Из революционно-критической она превратилась в апологетическую, оправдывавшую ту форму социализма, которая сложилась в Советском

[1] *Базаров В.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. Кн. 1. Спб., 1909. С. 355.

[2] *Луначарский А. В.* Литературное наследство. М., 1970. Т. 82. С. 497.

Союзе, как единственно возможную и чуть ли не идеальную. Неудивительно, что крушение этой формы социализма привело и к дискредитации марксизма-ленинизма. В связи с этим была подвергнута критике и вся практическая и теоретическая деятельность Ленина. Ее неумеренное восхваление сменилось столь же неумеренной критикой и даже очернением. Задача же историко-философской науки — не впадая в крайности — составить себе по возможности объективное представление о философских взглядах этой исторической личности.

1. Жизнь и творческая эволюция

Владимир Ильич Ульянов, которого мы знаем под псевдонимом Ленин (один из многих его псевдонимов в годы подпольной революционной борьбы), родился в 1870 г. в Симбирске (ныне Ульяновск) в семье инспектора народных училищ Симбирской губернии. Окончив с блеском гимназию, он поступил в Казанский университет, откуда был, однако, исключен за участие в студенческих волнениях. Но еще до того семью Ульяновых потрясло известие о казни его старшего брата Александра, участвовавшего в покушении на царя, организованном «Народной волей». Неизвестно, произнес ли тогда 17-летний Владимир знаменитую впоследствии фразу: «Мы пойдем другим путем», но он действительно отвернулся от народничества и обратился к марксизму. И это несмотря на то, что его любимым писателем был (и во многом остался) Н. Г. Чернышевский, журнал которого «Современник» он читал «от корки до корки». Несомненно, что социально-критическую закваску он получил от ранненароднической литературы. Последний же толчок к тому, чтобы заняться революционной деятельностью, дало ему, по-видимому, само царское правительство, запретив ему и продолжение учебы в Казанском университете, и выезд для продолжения образования за границу.

В конечном итоге Владимир Ульянов все же завершил свое высшее образование, сдав экстерном в 1891 г. экзамены за юридический факультет Петербургского университета. Последовавшая затем адвокатская практика была недолгой: уже тогда, познакомившись с основными произведениями Маркса и Энгельса, а также Г. В. Плеханова, он решил целиком посвятить себя революционной борьбе за социализм на основе марксистской теории, в которой он увидел соединение строгой научности с революционностью.

С 1893 г., когда Ленин переехал из Самары в Петербург, это решение начало воплощаться в жизнь. Включившись в полемику марксистов с народниками, он обратил на себя внимание своими первыми же статьями экономического характера: «Новые хозяйственные движения в крестьянской жизни» (1893) и «По поводу так называемого вопроса о рынках» (1893). За ними последовали более крупные работы: «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» (1894) и «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895). Наконец, этот первый период теоретической деятельности Ленина завершился написанием труда «Развитие капитализма в России» (1899), начатого в тюрьме (в декабре 1895 г. Ленин был арестован и через 14 месяцев заключения выслан на 3 года в Восточную Сибирь) и законченного в ссылке в селе Шушенском.

Отвечая на поставленный народниками вопрос, суждено ли России, как и западным странам, пройти через капитализм, или она могла бы перейти от общинного строя непосредственно к социализму, Ленин доказывал в этих работах, что в России и, в частности, в ее сельском хозяйстве уже начался необратимый процесс развития капиталистических отношений (классовая дифференциация, наемный труд и т. д.). Отсюда, по Ленину (как и по Плеханову), следовало, что расчеты народников на «особый путь» России беспочвенны и что надежды на революционные преобразования надо связывать не столько с крестьянством, сколько с пролетариатом.

С философской точки зрения здесь существенно то, что Ленин ведет борьбу на два фронта — против субъективизма народников, упорствовавших в своем нежелании считаться с объективными фактами, и против «объективизма» «легальных марксистов», которые, признавая движение России к капитализму,

выступали апологетами этого процесса. При этом если первым Ленин противопоставляет общенаучный подход с его критериями повторяемости, объективности и др., то по отношению ко вторым у него вырисовывается специфический социальный подход с требованием учета субъективного фактора и прежде всего позиций тех или иных классов и групп. Сторонник марксистского исторического материализма, считает Ленин, должен в данном случае сам встать на точку зрения определенной общественной группы. Ибо, как он скажет впоследствии, развивая свой «принцип партийности», «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»[1]. В то же время Ленин в этот период рассматривает марксистское учение об обществе не как философию, а как конкретную науку — социологию, фактически разделяя точку зрения К. Каутского и некоторых других зарубежных последователей Маркса о нефилософском характере марксизма. Более того, отвечая на вопрос о его «философском обосновании», он, по существу, поддерживает позитивистский тезис о ненужности философии вообще, поскольку «ее материал распадается между разными отраслями положительной науки»[2].

Однако все более усилившиеся внутри марксизма течения (в том числе философского характера), открыто провозгласившие пересмотр марксистского учения в реформистском духе: вместо революции — постепенное движение к бесконечно удаленному идеалу («движение все, а цель — ничто»), побудили Ленина четко определиться в философском отношении: он не только примкнул к философско-революционному лагерю (признававшему наличие особой марксистской философии), но стал фактически его главой.

Эмигрировав после окончания ссылки в 1900 г. за границу, Ленин развернул там деятельность по созданию революционной партии, могущей возглавить рабочее движение в России. Задачам такой партии, ее стратегии и тактике посвящены основные труды данного периода: «Что делать?» (1902), «Шаг вперед, два шага назад» (1904), «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905).

Как известно, Российская социал-демократическая рабочая партия на съезде в Лондоне в 1903 г. раскололась на две фракции — большевиков и меньшевиков, превратившихся затем в две отдельные партии. Их расхождение, вызванное вначале организационными вопросами, переросло в спор о возможности социалистической революции в отставшей от западных стран России. Если меньшевики считали такую революцию несвоевременной, то большевики во главе с Лениным ориентировались на быстрый переход от буржуазно-демократической к социалистической революции. Идея такого перехода была обоснована Лениным во время революции 1905 г., а фактически осуществилась в 1917 г.

Революция 1905 г. потерпела поражение, что привело к общему поправению ситуации в стране и деморализации части левых сил. В этих условиях Ленин, вынужденный после двухлетнего пребывания на родине (1905—1907 гг.) снова эмигрировать, предпринимает усилия по консолидации партийных рядов, в том числе в идейно-философском плане. Его вышедший в 1909 г. главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм» представляет собой защиту материалистической позиции в философии, которую он противопоставляет попыткам соединения марксизма с концепциями Э. Маха и Р. Авенариуса. Не менее решительно он критикует ту часть либеральной интеллигенции, которая разочаровалась в революционно-демократических идеалах (статья «О «Вехах»), а также ревизионистские (реформистские) тенденции в международной социал-демократии (статья «Марксизм и ревизионизм»).

Будучи прирожденным бойцом, Ленин, подобно своим учителям — Марксу и Энгельсу, беспрерывно полемизировал. При этом его не очень интересовали взгляды открытых противников марксизма и социализма, в частности русских философов-идеалистов начала XX в. На философию он смотрел в основном с политической точки зрения, считая марксистскую философию (как и марксизм в целом) руководством к действию. Главным образом его волновали кризисные явления в самом марксизме, попытки необоснованного, с его точки зрения, пересмотра тех или иных марксистских положений или внесения в марксизм

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 104.
[2] Там же. Т. 1. С. 438.

каких-то чужеродных идей. Будучи глубоко убежден в верности, а потому и «всесилии» марксистского учения, Ленин стремился придать ему максимально последовательную, в его представлении, и целостную форму. Это касалось как трех частей марксизма — философии, политэкономии и учения о социализме (см. статьи «Три источника и три составных части марксизма» и «Карл Маркс»), так и собственно философской его части. «В этой философии марксизма, вылитой из одного куска стали, — писал Ленин, — нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи»[1].

Такое настаивание на единстве и целостности марксизма, на его противоположности любым немарксистским концепциям, особенно в период 1909—1914 гг., было связано, в частности, с нараставшим расхождением между партией большевиков во главе с Лениным и социал-демократическими партиями Запада. Решающим моментом этого расхождения стало начало первой мировой войны в 1914 г., когда большинство социал-демократических партий II Интернационала, поддержав свои буржуазные правительства, фактически встало на националистические позиции и отказалось от интернационализма. Ленин же, выдвинув лозунг: «Превратить империалистическую войну в войну гражданскую!», предложил повернуть оружие против правительств, ввергнувших народы в мировую бойню ради захвата чужих территорий.

В эти годы, находясь в эмиграции в Швейцарии, Ленин особенно интенсивно занимается философией. Результатом изучения и переосмысления Гегеля становятся его «Философские тетради» (1914—1916). За ними последовал труд «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1916). Наконец, уже вернувшись в Россию, Ленин пишет работу «Государство и революция» (1917).

Мировая война, поставив царскую Россию на грань катастрофы, явилась одним из важнейших факторов двух революций 1917 г. — Февральской, свергнувшей царизм, и Октябрьской, свергнувшей буржуазное Временное правительство. В результате последней к власти пришла партия большевиков. Ленин возглавил первое Советское правительство — Совет народных комиссаров.

Теоретическая деятельность Ленина в этот последний период, вплоть до его смерти в 1924 г., направлена на решение задач первого этапа социалистического строительства — этапа гражданской войны, военного коммунизма и новой экономической политики (доклады на съездах партии и конгрессах Коммунистического Интернационала, статьи: «Очередные задачи Советской власти», 1918; «Великий почин», 1919; «О продовольственном налоге», 1921; «О значении воинствующего материализма», 1922 и др.). В то же время, став признанным авторитетом в международном коммунистическом и рабочем движении, Ленин в работах «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918) и «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920) выступает с критикой правых и левых уклонов в старых, социал-демократических, и новых, коммунистических партиях. Особое значение имеют последние статьи Ленина («Странички из дневника», «О кооперации», «О нашей революции», «Как нам реорганизовать Рабкрин», «Лучше меньше, да лучше»), в которых выражается его беспокойство по поводу бюрократических извращений Советского государства и предлагаются меры по их преодолению. Тяжелая болезнь и смерть оборвали деятельность Ленина в тот момент, когда у него намечалась определенная программа социалистического строительства, отличающаяся от того пути, каким наша страна пошла под руководством Сталина.

2. Главные философские труды

Не будучи философом-профессионалом, Ленин тем не менее серьезно относился к философии, видя в ней и объединяющее людей мировоззрение, и теоретическое обоснование знаний, и методологию познания и действия. Такое понимание философии сформировалось у него, как мы уже видели, не сразу. Оно сложилось в результате осознания необходимости выступить против попыток допол-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 346.

нения марксизма «модными» в начале XX в. течениями неокантианства (особенно на Западе) и эмпириокритицизма (особенно в России) и противопоставить им «подлинную», как он считал, марксистскую философию, адекватную его научному и революционному духу. Такой философией он признавал диалектический материализм, идущий, по его мнению, на смену господствовавшему ранее в науке механистическому материализму. Философия, адекватная революционной борьбе, — это, по Ленину, диалектика, а точнее материалистическая диалектика, возникшая в результате «переворачивания» идеалистической диалектики Гегеля. Диалектический материализм и материалистическая диалектика — это, собственно, единая марксистская философия, в которой может акцентироваться та или иная сторона. Два главных философских произведения Ленина — «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» — как раз и представляют собой такое акцентирование, в первом случае — материализма, а во втором — диалектики.

Заняться критикой эмпириокритицизма — философии Маха и Авенариуса Ленина побудили два основных обстоятельства: во-первых, то, что у этих философов появились российские последователи, причем как среди большевиков (Базаров, Богданов, Луначарский), так и среди меньшевиков (Валентинов, Юшкевич и др.), а во-вторых, то, что эта философия претендовала на статус философии современной науки, сформировавшейся в результате научно-технической революции конца XIX — начала XX в. Непосредственным же поводом к написанию книги «Материализм и эмпириокритицизм» явился сборник статей «Очерки по философии марксизма», в котором российские последователи эмпириокритицизма попытались соединить эту философию с марксизмом.

На протяжении всей книги Ленин стремится продемонстрировать несовместимость идеалистической, по его мнению, философии эмпириокритицизма с марксизмом, основывающимся на диалектическом материализме. Науку он тоже считает несовместимой с эмпириокритицизмом, поскольку, совершив крутой поворот в конце XIX в. (в связи с открытием электрона, радиоактивности и др.), она не должна отказываться от своих традиционных материалистических позиций, а лишь перейти к другой, диалектической, форме материализма.

Главное его утверждение заключается в том, что нельзя смешивать философскую категорию материи с конкретно-физическими представлениями о ней (как это делают махисты). Наши знания свойств материи могут и должны меняться, но, как бы они ни менялись, это не отменяет того факта, что есть нечто вне нашего сознания, что мы познаем все глубже и точнее. Отсюда Ленин выводит философское определение материи: это «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им»[1].

Признание такой объективной реальности и ее отражения в сознании человека — основной тезис всякого материализма, и в этом отношении Ленин солидаризируется со всеми материалистами прошлого (это «линия Демокрита», противостоящая идеалистической «линии Платона»). Но в то же время он представляет этот тезис в более абстрактной форме: материя в философском смысле здесь «очищается» от конкретных свойств (непроницаемость, инерция, масса и др.), а познание «очищается» от рассмотрения конкретных познавательных процессов. Фиксируются лишь самые общие характеристики: наличие объективной реальности вне сознания человека, факт познания этой реальности как отражения ее в сознании, но отражения неполного, неокончательного, поскольку познание характеризуется диалектическим материализмом, в отличие от старого, «метафизического», как сложный, противоречивый, бесконечный процесс.

Однако признание относительности, неполноты, изменчивости наших знаний не должно превращаться, по Ленину, в полный релятивизм и субъективизм, как это получалось в ряде субъективно-идеалистических концепций, отрывавших познание от того, что познается.

С точки зрения Ленина, такой отрыв недопустим, ибо познание есть именно познание внешнего мира, внешнего объекта, его более или менее адекватное воспроизведение. Правда, Ленин не анализирует детально того, как получается такое воспроизведение, как соот-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 276.

носятся между собой ощущения, восприятия, понятия, гипотезы, теории и т. д., а лишь констатирует, что исходным пунктом познания является внешняя, объективная реальность, а его результат — более или менее истинное ее отражение. Именно в этом, считал он, и состоит задача философии, а конкретные механизмы и процессы познания должны изучаться психологией и физиологией, теорией и историей науки. Отвлекаясь от основных проблем теории познания в том смысле, в каком они традиционно исследуются в философии, Ленин тем не менее затрагивает такой ее важный вопрос, как проблема истины. При этом он считает, что ее нужно рассматривать не только с материалистических, но и с диалектических позиций, формулируя понятия относительной, объективной и абсолютной истины. Между ними, как подчеркивает он, нет «непереходимой грани». В наших знаниях, являющихся относительными, изменчивыми, есть тем не менее объективная истина, т. е. «такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества»[1]. Или иначе: «Материалистическая диалектика... признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»[2].

Сведя теорию познания к нескольким основным тезисам (это, собственно, не теория познания, а «тезисы для познания», считает французский марксист Л. Альтюсер), Ленин выявляет и до предела обостряет основную, с его точки зрения, философскую противоположность материализма и идеализма. Это две абсолютно непримиримые линии в истории философии не только потому, что они прямо противоположно решают основной философский вопрос о первичности материи или сознания, но и потому, что материализм связан с наукой (наука стихийно материалистична), а идеализм — с религией (представляя собой утонченную форму фидеизма). Но это значит, по Ленину, что философия неотделима от определенных социальных интересов, от позиций сил, заинтересованных в развитии науки или в поддержании религии. Отсюда Ленин выводит идею партийности философии: «Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм», а эта борьба «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов...»[3].

В основе другой философской работы Ленина «Философские тетради», которая представляет собой отдельные высказывания, рукописные заметки, сделанные в 1914—1916 гг. при чтении работ Гегеля и некоторых других философов, лежат опять-таки полемические мотивы. Свою задачу он видит здесь в уточнении и углублении марксистской диалектики, которую исказили, по его представлению, такие ведущие деятели II Интернационала, как Каутский и Плеханов, превратив ее, по существу, в софистику, готовую оправдать все, что угодно (см. в этой связи написанную в 1915 г. полемическую работу Ленина «Крах II Интернационала»).

«Философские тетради» — это заметки для себя, это фиксация не столько результатов, сколько процесса материалистического переосмысления Гегеля. Тем не менее они дают определенное представление о взглядах Ленина на диалектику.

Во фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором Ленин подводит предварительные итоги своего исследования, он пишет: «Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»[4].

Действительно, ни у Плеханова, ни у других марксистов нет отдельной теории познания в традиционном смысле. И Ленин считает, что такая чисто философская теория познания, не совпадающая с диалектикой, непродуктивна. Главное — это определить общий характер познания как такого процесса, который способен давать нам максимально возможную истину. А чтобы быть истинным, познание должно быть диалектичным.

Диалектичность познания Ленин, опираясь на Гегеля, характеризует с различных сторон. Это и взаимозависимость понятий, и их

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 123.
[2] Там же. С. 139.
[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 380.
[4] Там же. Т. 29. С. 321.

вечная смена, движение, и переходы понятий из одного в другое, и относительность противоположности между понятиями, доходящая до тождества противоположностей. Это и отрицание с сохранением положительного содержания, и требование целостного рассмотрения предмета, и возврат к старому на новой, высшей ступени, и многое другое. Пытаясь резюмировать суть диалектического познания, Ленин не находит лучшего слова, чем «живое»: «Диалектика как *живое,* многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности... — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить диалектику... к процессу и развитию познания»[1].

Но диалектика, по мнению Ленина, противостоит не только старому, «метафизическому», материализму. В определенной мере тенденция к схематизму, упрощенчеству, «омертвению живого» свойственна всякому познанию, особенно на его начальной стадии. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия»[2]. Задача диалектического подхода как раз и заключается в том, чтобы снять это упрощение и огрубление, увидеть за кажущейся простотой реальную сложность, за неподвижностью — скрытое изменение, за жесткими, взаимоисключающими противоположностями (общее и отдельное, субъективное и объективное, необходимое и случайное и т. д.) — их внутреннюю связь, взаимообусловленность и взаимопереходы.

Этот процесс можно назвать релятивизацией: простота, неподвижность, противоположность оказываются релятивными, т. е. относительными. И в этом есть определенная опасность: релятивизация может стать чрезмерной, когда все представляется сугубо относительным, когда отрицается все устойчивое, существенное и торжествует субъективизм. От подобной релятивизации Ленин пытается отмежевывать диалектику: «...отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики *в релятивном есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное»[3]. Чтобы избежать субъективизма, необходима «*объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе)», необходимо учитывать всю «совокупность многоразличных *отношений* этой вещи к другим», необходимо рассматривать «*развитие* этой вещи... ее собственное движение», ее собственную жизнь и т. д.[4].

По Ленину, диалектика, будучи теорией развивающегося познания, выступает и как теория развития самого объективного мира. В связи с этим он говорит о противостоянии двух основных концепций развития. Согласно одной концепции, развитие сводится к простому постепенному росту чего-то изначально существующего; согласно другой, — развитие, являясь процессом и результатом разрешения внутренних противоречий предмета, приводит к скачкообразным качественным изменениям. «Первая концепция, — пишет Ленин, — мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового»[5]. Под этой второй концепцией Ленин и понимает диалектику, которая позволяет объяснить и обосновать необходимость революций в развитии общества.

Занявшись в «Философских тетрадях» специально диалектикой, Ленин отходит от того нарочитого схематизма в противопоставлении материализма и идеализма, который имел место в «Материализме и эмпириокритицизме».

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321—322.

[2] Там же. С. 233.

[3] Там же. С. 317.

[4] См. там же. С. 202.

[5] Там же. С. 317.

Он даже заявляет, что «умный идеализм» (имея в виду прежде всего гегелевский диалектический идеализм) «ближе к умному материализму, чем глупый материализм»[1]. Углубившись в исследование диалектического процесса познания, он усматривает в самой его сложности и противоречивости гносеологические корни идеализма. Отсюда его вывод, что философский идеализм не «чепуха» (как можно было бы, впрочем, подумать, судя и по многим его высказываниям в «Материализме и эмпириокритицизме»), а «*одностороннее,* преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный»[2]. На этом основании он рекомендует не отбрасывать с порога рассуждения идеалистов и агностиков, как это делали многие марксисты (кстати, и в течение многих лет после смерти Ленина), а *исправлять* их, «углубляя, обобщая, расширяя их», как это делал Гегель по отношению к Канту.

«Философские тетради» были целиком опубликованы лишь в 1929—1930 гг. (фрагмент «К вопросу о диалектике» — в 1925 г.) и оказали на советских марксистов значительно меньшее влияние, чем «Материализм и эмпириокритицизм». Между тем они в гораздо большей степени соответствовали образу мыслей самого Ленина, его умению анализировать сложные социальные процессы и на этой основе вырабатывать соответствующие стратегию и тактику. Об этом можно судить прежде всего по его политическим работам и политической деятельности, где философская позиция Ленина предстает в целостном виде.

3. Философия политики

Политика для Ленина — это прежде всего действия больших масс людей. Опираясь на Маркса, он считал, что объем этих масс должен быть тем большим, чем глубже историческое преобразование общества. Социалистическое преобразование, как наиболее, по его мнению, глубокое, должно, следовательно, вовлечь в политическое действие самые широкие массы. Но массы неоднородны, они делятся на классы с разными и даже противоположными интересами. Как верный последователь Маркса и Энгельса, Ленин считал борьбу классов основным движущим фактором истории. И именно он дал определение класса, ставшее в марксизме классическим: классы — это «большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы, это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства»[3].

Но Ленин не ограничивался общими определениями и общими положениями теории. Изучая специфику классов в условиях России, он дополнял общие положения конкретными характеристиками этих классов и, используя различные источники, стремился получить возможно более полную картину российской действительности. Так, общим положением в марксизме была идея о революционном переходе от феодализма к капитализму и, в частности, о назревании в России начала XX в. буржуазно-демократической революции. Казалось бы, что буржуазия, как заинтересованная в этой революции, и должна ею руководить. Но Ленин, исходя из анализа российской буржуазии, ее специфики, делает другой вывод: буржуазия не должна ею руководить, ибо она не заинтересована в решительной победе своей собственной революции, она склонна пойти на сделку с самодержавной властью и поддерживающими ее помещиками. В доведении этой революции до полной победы, в создании демократической республики, в полной ликвидации помещичьего землевладения заинтересованы, считал он, лишь крестьянство и пролетариат. В работе «Две тактики социал-демократии в демократической революции», написанной в самый разгар рево-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 248.
[2] Там же. С. 322.
[3] Там же. Т. 39. С. 15.

люции 1905 г., Ленин заявляет: «Исход революции зависит от того, сыграет ли рабочий класс роль пособника буржуазии, могучего по силе своего натиска на самодержавие, но бессильного политически, или роль руководителя народной революции»[1].

Мысль о руководящей роли, или гегемонии, пролетариата в буржуазно-демократической революции, о его союзе с крестьянством, о вооруженном восстании против самодержавия и установлении революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства — одна из важных политических идей Ленина. Именно отсюда делается вывод о возможности «перерастания» буржуазно-демократической революции в социалистическую, т. е. о переходе России к социализму. (Позже добавились новые аргументы: возможность прорыва цепи империалистических государств в слабом звене — России, зрелость субъективного фактора в России.)

В то же время здесь сплетаются в один узел важнейшие принципы политической философии Ленина как философии активного политического действия, философии революции.

Ленин был убежден в том, что переход от капитализма к новому, социалистическому обществу, так же как переход от феодализма к капитализму, возможен лишь путем революции, ибо старый господствующий класс ни свои привилегии и богатства, ни власть добровольно не отдаст. «Великие вопросы в жизни народов решаются только силой, — писал он. — Сами реакционные классы прибегают обыкновенно первые к насилию, к гражданской войне, «ставят в порядок дня штык», как сделало русское самодержавие и продолжает делать систематически и неуклонно, везде и повсюду, начиная с 9-го января»[2]. Признавая, что революции не могут обойтись без насилия, он тем не менее считал их «праздником угнетенных и эксплуатируемых», поскольку последние в этот период выступают активными творцами новых общественных порядков. Проявлением такого исторического творчества масс он считал, например, создание нового типа политической власти — Советов рабочих депутатов в 1905 и 1917 гг.

Будучи в своей основе стихийным политическим выступлением «низших классов», революция, по Ленину, является следствием определенных объективных условий, вынуждающих массы на такое выступление. Он обозначает их как «революционную ситуацию», усматривая основные признаки в следующем: «1) Невозможность для господствующих классов сохранить в неизменном виде свое господство; тот или иной кризис «верхов», кризис политики господствующего класса, создающий трещину, в которую прорывается недовольство и возмущение угнетенных классов. Для наступления революции обычно бывает недостаточно, чтобы «низы не хотели», а требуется еще, чтобы «верхи не могли» жить по-старому. 2) Обострение, выше обычного, нужды и бедствий угнетенных классов. 3) Значительное повышение, в силу указанных причин, активности масс... Без этих объективных изменений, независимых от воли не только отдельных групп и партий, но и отдельных классов, революция — по общему правилу — невозможна»[3].

Однако не всякая революционная ситуация, представляющая собой общенациональный кризис, кризис «верхов» и «низов», приводит к революции и в свою очередь не всякая революция одерживает победу. Здесь вступает в силу, по мнению Ленина, субъективный фактор — «способность революционного *класса* на революционные массовые действия, достаточно *сильные,* чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят»[4]. Такая способность складывается, по Ленину, из ряда субъективных элементов. Во-первых, это настроенность масс на революцию, их готовность к решительной борьбе; во-вторых, организованность, сплоченность революционных сил; в-третьих, руководство массами со стороны революционной партии, вырабатывающей и осуществляющей стратегию и тактику борьбы.

Ленин выступал против «теории стихийности», отстаивавшейся в России «экономистами», а отчасти и меньшевиками, согласно которой рабочий класс сам в ходе борьбы за свои экономические интересы придет к осоз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 5.
[2] Там же. С. 123.
[3] Там же. Т. 26. С. 218—219.
[4] Там же. С. 219.

нанию необходимости социализма и его стихийное развитие само приведет к революции. В работе «Что делать?» (1902) он доказывал, что хотя пролетариат стихийно влечется к социализму, но это лишь зародыш социалистического сознания, который сам собой не превратится в социалистическую теорию. Теорию разрабатывают представители революционной интеллигенции, и ее надо вносить в рабочий класс извне, причем важнейшую роль в этом процессе играет политическая партия.

Спор Ленина с «экономистами», а в значительной мере и с меньшевиками — это, по сути дела, спор о значении субъективного фактора в истории. И недаром многие исследователи именно в этом видят важнейший вклад Ленина в марксистскую теорию. Субъективный фактор — это сознание и воля людей, а более конкретно это и теория, распространяемая в массах, и идеологическая борьба против враждебных и ошибочных взглядов, и партия как передовой отряд класса, его организующая и руководящая сила. Ленин разработал целое учение о пролетарской партии, которое он настойчиво проводил в жизнь. Руководимая Лениным партия большевиков представляла собой сплоченную боевую организацию, имевшую своим костяком группу профессиональных революционеров. В 1917 г., опираясь на антикапиталистическое движение пролетариата, крестьянское требование земли, общенародное требование мира и ряд национальных движений, она пришла к власти.

Новая власть была определена Лениным как диктатура пролетариата, имеющая целью подавить сопротивление классового противника, защитить завоевания революции и подготовить переход к бесклассовому, коммунистическому обществу. В процессе такого перехода государство, исчерпав свои функции аппарата классового господства, должно было, по идее, постепенно отмереть, заменившись народным самоуправлением. Ленин защищал и развивал эту концепцию как раз накануне революции, осенью 1917 г., в работе «Государство и революция».

Однако разработанной в этом труде радикальной программе ликвидации политических форм государства не суждено было осуществиться, хотя на начальном этапе определенные шаги в этом направлении делались. Советы вначале действительно представляли собой органы власти самих трудящихся, и Ленин характеризовал их как самую демократическую форму власти. Но уже в 1919 г. он отмечал, что «Советы, будучи по своей программе органами управления *через трудящихся,* на самом деле являются органами управления *для трудящихся* через передовой слой пролетариата, но не через трудящиеся массы»[1]. Ленин связывал этот недостаток с возрождением бюрократии в рамках самих Советов, что в свою очередь объяснял низким культурным уровнем масс. Отсюда его требование (в одной из последних статей) перенести центр тяжести на «культурническую» работу.

В связи с этим следует сказать о понимании Лениным демократии, относительно которой ему довелось немало полемизировать. В годы, предшествовавшие Октябрьской революции, Ленин считал, что стремится соединить борьбу за демократию с борьбой за социализм, заявляя, в частности, что «нет другого пути к социализму, кроме как через демократизм, через политическую свободу»[2]. Но как только победила революция, возник вопрос о соотношении демократии и диктатуры пролетариата, установившей определенные ограничения демократии. Ленину пришлось отвечать на критику, в том числе из социал-демократического лагеря (см. его работу «Пролетарская революция и ренегат Каутский»). В ходе этой полемики Ленин сформулировал классовое понимание демократии и свободы: нет демократии и свободы вообще, а есть демократия для того или иного класса и есть свобода от той или иной формы угнетения и господства. Признаком демократии Ленин считал степень реального участия народа в отправлении власти.

В дальнейшей истории Советского государства вместо всеобщего участия в управлении происходила централизация и иерархизация власти, выделилась новая бюрократическая каста чиновников во главе с «номенклатурой», возник культ «вождя», сложилась концепция «непогрешимости» руководства, якобы во всем вдохновляющегося ленинскими идеями и т. п.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 38. С. 17.

[2] Там же. С. 171.

4. Оценка теоретического наследия Ленина в мировой философской литературе

За несколько десятков лет в мире накопилась огромная литература о Ленине как теоретике и практическом деятеле, о его философии и политике. В целом ее можно разделить (за исключением ряда объективных аналитических работ) на апологетическую и критическую. Это разделение обусловливается прежде всего не столько отношением к самому Ленину, сколько отношением к социализму вообще и его советской модели в частности. Для одних Ленин был плох, потому что боролся за социализм, для других именно поэтому он был хорош, для третьих он был недостаточно хорош, потому что породил «не тот» социализм. Единственное, в чем сходились практически все — это в признании Ленина одной из крупнейших исторических фигур XX столетия.

Тон в апологетической литературе задавали советские марксисты. За ними следовали многие теоретики зарубежных компартий и некоторые независимые исследователи. Ленин в этой литературе представлен как «классик» современного марксизма, т. е. «марксизма-ленинизма», как непререкаемый авторитет, следование которому гарантирует успех буквально во всех областях деятельности. В области философии это выражалось, в частности, в том, что работа Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», главной задачей которой было защитить материалистические основы марксизма, не дать подменить их идеализмом, была представлена как высшее достижение философской мысли. При этом восхвалялись как «гениальные» многие ее положения, которые сам Ленин считал азбучными, а ее нарочитый схематизм в противопоставлении материализма идеализму был принят как обязательный канон в критике любых немарксистских концепций. Такой подход был идеологически удобен, ибо соответствовал во времена «холодной войны» жесткой конфронтации между СССР и странами Запада, но он в конечном итоге нанес ущерб самой марксистской философии, нуждающейся, как и всякая философия, в плодотворном диалоге с другими течениями (о чем, кстати, сам Ленин говорил в «Философских тетрадях»). Что касается философии политики, то здесь в общем наблюдалась та же картина. Идеи Ленина канонизировались, заучивались, повторялись, невзирая на существенное, а иногда и радикальное изменение исторической ситуации. В случае же поворота в политике руководства всегда можно было найти у Ленина более или менее подходящие цитаты. Таким образом, создавалось впечатление, что страна все время идет «ленинским курсом».

Понятно, что при подобном «инструментальном» подходе на всестороннюю объективную оценку теоретического наследия Ленина трудно было рассчитывать. Такая оценка стала возможной лишь во второй половине 80-х гг., на короткий период так называемой «перестройки». Затем идеологическая ситуация резко изменилась, господствующие оценки поменялись на прямо противоположные, в связи с чем Ленин был подвергнут беспощадной, чаще всего бездоказательной критике.

Основные мотивы этой критики уже давно были высказаны в западной литературе антимарксистского и антикоммунистического направления. В философском плане они сводились к следующему. Ленина вряд ли можно принимать всерьез как философа. Он был практическим политиком, достаточно энергичным и целеустремленным, чтобы уметь добиваться достижения своих целей. Но что он понимал в философии? «Материализм и эмпириокритицизм» — всего лишь памфлет, свидетельствующий о неумении или нежелании его автора вникнуть в те тонкости, которые составляют самую «соль» философствования. Как можно сводить философию с ее бескорыстным поиском истины к борьбе двух направлений, а тем более к борьбе партий и классов? Как можно говорить о познании как отражении действительности? Ведь это докантовская, докритическая позиция, не считающаяся с тем, что мы не можем выйти за пределы сознания, не можем сравнить познавательный образ с самой действительностью.

Негативные оценки были высказаны не только со стороны философов-идеалистов, но и со стороны некоторых марксистов. Так, А. А. Богданов и Л. И. Аксельрод откликнулись на «Материализм и эмпириокритицизм»

отрицательными рецензиями, а позже критические замечания стали все больше высказываться неортодоксальными западными марксистами. К. Корш, А. Паннекук, Р. Гароди, Л. Группи и др. упрекали Ленина в том, что в этой работе он якобы отошел от того понимания философии и, в частности, теории познания, которое наметилось у Маркса. По их мнению, им не учитываются активность субъекта, социальная обусловленность познания, недооценивается роль практики в познании.

В противовес этой критике с оригинальной, хотя и не бесспорной, трактовкой «Материализма и эмпириокритицизма» выступил французский марксист Л. Альтюсер. В своей работе «Ленин и философия» (Париж, 1969) он заявил, что Ленина не хотят признавать как философа, потому что он вскрыл самую суть философии, которая для нее убийственна: философия есть продолжение политики другими средствами; философия — не наука, она не дает знания, а все время решает одни и те же вечные философские вопросы, занимая и отстаивая ту или иную материалистическую или идеалистическую позицию; она ведет философскую борьбу из-за знания, используемого в интересах той или иной, классовой в конечном счете, идеологии.

«Философские тетради» Ленина вызвали меньше полемики, чем «Материализм и эмпириокритицизм». Некоторые критики предпочли вообще их проигнорировать как не представляющие собой цельного философского произведения. Другие же, подчеркнув их отличие от «Материализма и эмпириокритицизма», противопоставили эти две работы. С их точки зрения, акцент на диалектику в «Философских тетрадях» настолько изменил философскую позицию Ленина, что он фактически перестал быть материалистом. По этому поводу возникла дискуссия, в которой советские марксисты отстаивали «философское единство» Ленина как диалектического материалиста.

Острая полемика разгорелась вокруг политической философии Ленина. Здесь обозначились две основные критические позиции. Критики справа — либералы, консерваторы, в том числе российские, а также меньшевики и западные социал-демократы — предъявляли Ленину обвинения в волюнтаризме, в насилии над историей. По их мнению, руководимая Лениным Октябрьская революция 1917 г. была незаконной, а соответственно были неправомерны и все вытекавшие из революции действия Ленина и большевиков. При этом одни, ссылаясь на Маркса, настаивали на преждевременности социалистической революции, поскольку Россия экономически для нее не созрела; другие же вообще считали ее не революцией, а путчем, переворотом, навязанным кучкой заговорщиков. Критики слева — анархисты, левые коммунисты, «новые левые» — обвинили Ленина в недостаточной революционности, в сковывании инициативы масс, в навязывании им руководства со стороны партии и интеллигенции. В этом, считали они, причина последующего вырождения социализма, его превращения в командно-административную и даже тоталитарную систему.

Ленин сам отвечал на ту и на другую критику во многих своих работах, начиная с «Что делать?» и кончая статьей «О нашей революции» (где он высказал идею о возможности перестановки исторических этапов). Впоследствии же ленинскую позицию защищали многие марксисты в СССР и за рубежом. Однако недавние события — перемена общественного строя в нашей стране и ряде других социалистических стран — чрезвычайно усилили критику ленинизма справа. Значит ли это, что история ставит точку в этом споре? Такая постановка вопроса в принципе неверна. История не завершилась. Немало факторов (в том числе и мирового значения) говорит в пользу или против той и другой позиции. И здесь много нерешенных вопросов, требующих дальнейшего исследования.

XI

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ СОВЕТСКОГО И ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДОВ

Развитие философской мысли в России после Октябрьской революции 1917 г. претерпело кардинальные изменения. Видные представители религиозно-философских течений были высланы или эмигрировали из страны. Разработку идей всеединства, персонализма, интуитивизма, экзистенциальной философии они продолжали в зарубежных странах. Материалистическая же традиция в философских, социологических и естественно-научных исследованиях получила благоприятные возможности для своего развития. Сторонники марксистского мировоззрения развернули фронтальное наступление на различные идеалистические школы, объявив их буржуазными. Впервые за всю свою историю марксистское мировоззрение получило широкую государственную поддержку, было объявлено теоретической основой развития общественного бытия и сознания, внутренней и внешней политики государства.

Марксистская философия в первые послеоктябрьские годы чаще всего выступала под общим наименованием «исторический материализм». В начале 20-х гг. задачи исследования и систематизации ее философских основ выдвинули диалектико-материалистическую проблематику в качестве самостоятельного предмета изучения и преподавания. В результате сложилась модернизированная версия философии диалектического и исторического материализма, называемого также марксистско-ленинской философией. В соответствии с этой версией предмет, структура, задачи и функции философии трактовались весьма расширительно. Она призвана была мировоззренчески обосновывать политическую линию партии, развитие всех сфер культуры, науки и т. д. Апологетическая функция философии стала превалировать над критической. Вследствие многочисленных идеологических кампаний был установлен партийный контроль за философскими исследованиями. Процветали догматизм, доктринерство и вульгаризация.

В то же время за рамками доминировавшей официальной философии пробивались и другие тенденции, порожденные противоречивой социально-культурной обстановкой и небывалым развитием естественных наук и психологии. Именно в 20—30-е гг. появились новые идеи, связанные с разра-

боткой проблем культурологии, тектологии, герменевтики, ноосферы и другие, получившие свое развитие позже — после 60-х гг.
Философская мысль в советские годы прошла тернистый путь. В ее истории можно выделить ряд периодов, соответствующих определенным этапам развития общества. Существенные перемены произошли после осуждения культа Сталина. В результате ослабления идеологического контроля, успехов науки и техники возникли новые, неортодоксальные тенденции в философских исследованиях (60—90-е гг.), которые выходили за рамки официальной доктрины. Этому способствовал также ряд эвристических положений, сформулированных в области психологии и теории познания еще в 40—50-е гг. и связанных с обоснованием принципа единства сознания и деятельности. Сложились новые направления, новые дисциплины — философия науки, философская антропология и др.
Постепенно происходил отход ряда творчески ориентированных философов от догматических канонов, формировались школы так называемых гносеологистов, логицистов, сциентистов, антропологистов и т. д. Унифицированная версия марксистской философии уступала место нетрадиционным, более гибким подходам. Были достигнуты весомые результаты в исследованиях по логике и методологии научного познания, истории философии, философской антропологии и др.
После распада СССР начался процесс переоценки ценностей, отказа от идеологизированных канонов официального марксизма. Вместе с тем позитивные наработки творчески мыслящих философов советского периода во многом способствовали созданию предпосылок для развития современных направлений философской мысли в России. Потенциал этих наработок обусловил определенную преемственность в исследованиях постсоветского периода, сочетающуюся с новым осмыслением истории русской и зарубежной философии.

Глава I

Становление советской философии

К Октябрю 1917 г., находясь в довольно тесных взаимоотношениях с культурой Запада, русская философская мысль рядом своих новейших направлений (неокантианство, неогегельянство, гуссерлианство, позитивизм, марксизм и др.) входила органической частью в европейскую философию. Вместе с тем в отечественной философии начала XX в. были представлены течения, во многом оригинальные в смысле непохожести на западноевропейскую философскую мысль и отражавшие в конечном счете специфику исторического развития России. По своим ценностным, мировоззренческим ориентациям они в целом соответствовали умонастроению, идеологии и психологии национально настроенных слоев русского общества.

Победа Октябрьской революции сразу привела к радикальным переменам в политической и идеологической ситуации в стране. Что касается состояния философской мысли, то в ней перемены происходили гораздо медленнее. В первые годы существования советской России дореволюционная философская традиция прервалась не полностью. Дооктябрьские течения русской философии имели продолжение не только в русской эмигрантской культуре, но и до конца 20-х гг. довольно заметно были представлены в идейно-философской жизни советского общества и оказывали влияние на общий философский климат в стране. Однако господствующей тенденцией были постепенное и неуклонное вытеснение оставшихся с дореволюционных времен идеалистических и позитивистских течений русской мысли и стремление к монополизации идейно-философской жизни группировками, выступавшими (частью безосновательно) от имени философии марксизма.

1. Вытеснение немарксистских течений. Первые философские дискуссии

Немарксистские философские течения. До 1922 г. вмешательство руководства большевистской партии и советского государства в сферу философии носило характер обычных для того времени «кавалерийских атак». Были закрыты Петербургское философское и Московское психологическое общества, прекратил свое существование журнал «Вопросы философии и психологии». Отменены научные звания. Последней философской докторской диссертацией в Московском университете стала диссертация И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Периодически менялась организационная структура университетского образования с целью ограничения идейного, часто антисоветского, влияния старой профессуры. Ставились цели: «идеологически завоевать вузы» и пропитать их «духом марксизма». Одно время в университетах преподавание философии было сведено к минимуму: читался один исторический материализм.

В первые послеоктябрьские годы возник ряд философских обществ, объединявших представителей немарксистской философской мысли: Вольная академия духовной культуры в Москве (Бердяев, Вышеславцев, Франк, Степун и др.), Вольная философская ассоциация в Петрограде (Белый, Блок, Лосский, Шестов и др.), Философское общество при Петроградском университете, аналогичные общества в ряде других городов. Петербургское философское общество издавало журнал «Мысль» под редакцией Радлова и Лосского. Под редакцией Карсавина, Лосского, Радлова начала выходить серия брошюр под общим названием «Философия».

Печатная продукция русских философов-идеалистов в самые первые годы после Октября оказалась немалой. В 1918—1921 гг. вышел ряд их трудов по общим вопросам философии, а также по истории западноевропейской, восточной и русской философии, которые нередко были отмечены усилением апокалипсических и мистических настроений.

Но в 1922 г. для многих представителей старой философской профессуры и «вольных» философов-идеалистов наступили «черные дни». Из страны были высланы деятели культуры, считавшиеся «особо активными контрреволюционными элементами», в их числе Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. Н. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, Ф. А. Степун, П. А. Сорокин, Г. В. Флоровский, С. Л. Франк.

Из немарксистских социалистических кругов в идейно-философской жизни первых послеоктябрьских лет наиболее заметно были представлены анархисты и эсеры.

Что касается эпигонов классического анархизма, особенно так называемых пананархистов, то в их сочинениях возобладал крайний разрушительный нигилизм (практически во всех сферах), и рациональных идей в этих работах почти не было[1]. Значение философских построений эсеровских теоретиков и писателей было неоднозначным. Играя явно оппозиционную роль в отношении марксизма, философские труды тех из них, кто сохранил некоторую преемственную связь с классическим народничеством П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского, с их рационализмом, научными идеями, представляли определенный противовес мистическим философским течениям. Немало рационального есть в историко-философских трудах писателей, примыкавших к эсерам[2].

Существование в первые годы Советской власти различных немарксистских философских течений, в том числе и тех, которые в той или иной мере эволюционировали к марксизму, побуждает разграничить два связанных друг с другом процесса: становление советской философии и распространение марксистской философии. На становление советской философии оказало влияние не только философское наследие К. Маркса и Ф. Энгельса, западноевропейских идеологов II Интернационала, Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. Некоторых философов-идеалистов типа П. П. Блонского, позитивиста В. Н. Ивановского, а также естествоиспытателей и обществоведов, начавших после Октября свою эволюцию к марксизму, вряд ли можно признать активными участниками процесса распространения философии марксизма в полном смысле этого слова, но поскольку они выдвигали и отстаивали философские идеи, в той или иной степени сходные с господствующими мировоззренческими установками, они содействовали становлению советской философии. Даже такие философы, как Г. И. Челпанов, которые успели пройти по направлению к марксизму незначительный путь и философские концепции которых в целом находились в конфронтации с утверждавшейся марксистской философией, были в определенной мере участниками этого процесса. Ведь деятельность, направленная на поддержание и оживление философской культуры в обществе, в котором после Октября в широких масштабах распространился философский нигилизм, объективно способствовала становлению советской философии.

Философия марксизма и новые философские учреждения. Уже в первые годы после революции партия большевиков и Советское правительство не ограничились перестройкой старой материально-организационной базы развития науки в стране, но взяли курс на создание системы организации науки, принципиально отличной от традиционной. В середине 1918 г. в Москве была открыта Социалистическая академия (с 1919 г. — Социалистическая академия общественных наук, с 1924 г. — Коммунистическая академия), которую возглавил М. Н. Покровский. Академия ставила прежде всего задачу применения методов исторического материализма к отраслям общественной науки — социологии, психологии, этике, эстетике, истории религии, истории хозяйства, правоведения, политики. Началось издание классиков философии. До начала 1920 г. в академии функционировал философский кабинет, который затем передали в состав вновь созданного Института Маркса — Энгельса. С 1923 г. на академию была возложена задача марксистских исследований в области не только социальных, но и естественных наук. В 1924 г.

---

[1] См.: *Гордины В. Л.* и *А. Л.* Социология и социотехника. Ч. 1. Христианство и марксизм. М., 1918; *Они же.* Манифест пананархистов. М., 1918; *Боровой А.* Личность и общество в анархическом мировоззрении. Пг.; М., 1920.

[2] См.: *Иванов-Разумник Р. В.* В. Г. Белинский. Пг., 1918; *Он же.* История русской общественной мысли. Ч. 1—2. Пг., 1918.

здесь создаются секция научной методологии (с группой научной философии) и секция естественных и точных наук, а весной 1927 г. формируется самостоятельная философская секция.

Вторым философским центром 20-х гг. стало философское отделение созданного в 1921 г. Института красной профессуры (ИКП). Им заведовал А. М. Деборин. Еще одним центром философской мысли в стране был Институт научной философии во главе с Г. Г. Шпетом, которого затем сменил В. И. Невский. Он был основан в 1921 г. при 1-м МГУ, а в 1924 г. перешел в ведение Российской ассоциации научно-исследовательских учреждений (РАНИОН). В октябре 1928 г. на совместном заседании бюро философской секции Комакадемии и коллегии Института научной философии было принято решение об объединении этих учреждений. На их основе в 1929 г. был создан Институт философии Комакадемии (его директором был назначен А. М. Деборин).

В сфере преподавания и пропаганды марксистской философии особая роль отводилась системе партийных, называемых коммунистическими, университетов. Первым высшим партийным заведением стал Коммунистический университет им. Я. М. Свердлова (1919). По его типу были созданы Коммунистический университет им. Г. Е. Зиновьева в Петрограде (1921) и ряд других университетов. Возникли также новые философские общества, начавшие работать в 20-е гг.: «Общество воинствующих материалистов» и «Общество материалистических друзей гегелевской диалектики». В 1928 г. на базе этих обществ было создано «Общество воинствующих материалистов-диалектиков».

Существенной предпосылкой становления советской философии явилось марксистское философское наследие. В 1918—1929 гг. были изданы основные философские произведения основоположников марксизма, частью в специальных сборниках. Э. Бернштейн предоставил в распоряжение Д. Б. Рязанова рукопись Энгельса, получившую название «Диалектика природы». Она была опубликована в 1925 г.; в 1927 г. опубликованы работы Маркса «К критике гегелевской философии права» и частично «Экономическо-философские рукописи 1844 г.».

Вышедшие в 20-е гг. в русском переводе работы К. Каутского, Ф. Меринга, П. Лафарга, А. Бебеля, других теоретиков западноевропейской социал-демократии, посвященные теории Маркса и Энгельса, составили вполне самостоятельный элемент в том мыслительном материале, на котором в те годы формировались представления о философской позиции основоположников марксизма. Уже вскоре после Октября началось переиздание трудов Г. В. Плеханова, в первую очередь преимущественно философских. В 1923—1927 гг. вышли 24 тома сочинений Плеханова.

В популяризации представлений о философии Маркса большую роль сыграла переизданная в 1918 г. работа В. И. Ленина «Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)», вышедшая большим по тем временам тиражом (50 тыс. экз.), статья «Три источника и три составные части марксизма», публикация второго издания «Материализма и эмпириокритицизма» (1920).

К 1920 г. руководство партии большевиков решило развернуть идеологическое наступление на немарксистские философские течения, начать борьбу за монополию марксизма и в сфере философии. В этом же году в письме ЦК РКП(б) «О пролеткультах» была объявлена война футуризму, декадентству, русской идеалистической мысли. В связи с выходом в свет нового журнала «Под знаменем марксизма» (1922) Ленин опубликовал в журнале свою статью «О значении воинствующего материализма», в которой поставил задачи: борьба с идеализмом, пропаганда атеизма, установление союза с представителями естествознания, разработка теории материалистической диалектики на базе переработки диалектики Гегеля. Лозунг борьбы за воинствующий материализм стал главным для советских философов. На страницах печати была развернута широкая кампания критики философского идеализма, сменовеховства, евразийства и других течений.

Дискуссия между «механистами» и «диалектиками». В самом начале 20-х гг. наметились определенные внутренние разногласия внутри «лагеря» советских марксистов-философов. Полемика развернулась вокруг книги Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма» (1921) и статьи С. К. Минина

«Философию за борт» («Под знаменем марксизма», 1922, № 5—6). В 1924 г. вышла статья И. И. Скворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание» (статья представляет собой приложение к книге Г. Гортера «Исторический материализм»), на которую критически откликнулся Я. Э. Стэн. Завязалась длительная дискуссия, продолжавшаяся до 1929 г., когда «механицизм» был осужден как философский ревизионизм. Кроме Скворцова-Степанова наиболее активными «механистами» являлись Л. И. Аксельрод (Ортодокс), А. К. Тимирязев и А. И. Варьяш. Их критиковали за отход от марксистской философии, непонимание основ материалистической диалектики, подмену диалектики вульгарным эволюционизмом, а материализма — позитивизмом, за отрицание роли методологии диалектического материализма в естествознании и т. п.

Механицизм — это прежде всего сведение сложных явлений и законов к простым, например биологии к физике и химии, объяснение качественных явлений исключительно количественными закономерностями. Как принцип он в той или иной форме, в том или ином объеме был свойствен тем, кого именовали «механистами». Однако какого-то единого течения, пронизанного единой «механистической» методологией, в 20-е гг. не существовало.

Собственно дискуссия между «механистами» и «диалектиками» была продолжением исторического спора «физики» против «метафизики», в ней решался в первую очередь вопрос о модели философии, которая должна была бы стать определяющей в становящейся советской культуре. Главные «механисты»-«физики» ориентировались прежде всего на науку, на положительное научное знание. Апеллируя к идее Маркса и Энгельса о конце спекулятивной философии, они хотели оставить за философией лишь сферу науки о мышлении, сферу общей методологии и теории познания. «Диалектики» («метафизики») же взывали к плехановскому типу философствования, представлявшему своеобразную модификацию классического типа философской метафизики, особенно гегелевской.

Не только по внешности, но и по существу «диалектики» придавали философии гегельянизированный вид. В статье «Советский марксизм», напечатанной в 1927 г. в органе немецких социал-демократов «Gesellschaft» («Общество») (№ 7), отмечалось: «В философии советского марксизма борются друг с другом разные направления, но особенно характерно для всей системы возрождение необузданного гегельянства... Хотят построить универсальную схему, науку наук и впадают в абстрактную гегельянскую схоластику». В результате делался упор на создание философской системы как своеобразной науки наук.

Одна из существенных причин поражения «механистов» состояла в том, что даже те из них, кто признавал методологическое значение философии и отвергал позитивистский принцип «наука сама себе философия», отстаивали тем не менее самостоятельность наук, выступали против «самоуправства» философов в конкретно-научной сфере, тогда как «диалектики», зачастую на словах отвергая тезис о философии как науке наук и указывая на методологическое значение философии, фактически, а часто и открыто провозглашали необходимость для философии «управлять» науками, «командовать» ими. «Диалектик» А. Столяров открыто провозглашал: «Область философии является теоретически «командным участком» в науке, самой высокой «командной высотой» среди командных высот». Главные «диалектики» (А. М. Деборин и др.) не были столь категоричны, но фактически стояли на той же позиции.

Перевес «диалектиков» над «механистами» означал также преобладание в советской философии 20-х гг. онтологизма. Еще австрийский марксист О. Бауэр писал, что, хотя Маркс следовал в своем методе Гегелю и пользовался его терминологией, он лишал этот метод его онтологического характера, указывая, что его понятия в отличие от гегелевских — это не реальные сущности, а лишь орудия для того, чтобы овладеть конкретным, эмпирическим материалом и воспроизвести его в науке. Между тем «диалектики» делали упор не на общеметодологическом теоретико-познавательном содержании философских категорий, но прежде всего на их онтологическом смысле.

Проблема взаимоотношений между «механистами» и «диалектиками» имела не

только сугубо теоретическое значение. Она выявила, на чем будет базироваться практическая линия руководства партии и государства: в первую очередь на конкретных науках (политическая экономия, социология и т. д.) и их рекомендациях, опирающихся на философскую методологию, или в конечном счете на философию, понимаемую как наука наук, «алгебра наук», которая изучает своими специфическими методами наиболее общие проблемы природы, общества и мышления, открывает соответствующие наиболее общие законы и тем самым предопределяет все основные выводы конкретных наук.

Изначально именно «механисты» предлагали более рациональные, чем «диалектики», приемы связи с практикой. Но преобладало влияние «диалектиков», что в конечном счете негативно повлияло на статус и науки и философии.

Во второй половине 20-х гг. возобладала политико-идеологическая концепция, в соответствии с которой на философию стала возлагаться особая задача по теоретическому обоснованию практически-политической линии партии, по методологическому и мировоззренческому руководству всеми сферами культуры, литературы и искусства, всеми общественными и естественными науками, по распространению во всех слоях населения материалистических и атеистических взглядов. Таким установкам первоначально в большей степени соответствовала модель философии «диалектиков» во главе с Дебориным. «Деборинцы» некоторое время вполне могли претендовать на роль «комиссаров» при науках и в других сферах культуры и жизни общества, однако со временем оказалось, что и они перестали устраивать сталинское политическое руководство.

В эти годы в стране зародился специфический стиль философской полемики, выходящей за рамки научной этики. Политические ярлыки, стремление связать философские ошибки с «уклонами» в партии, сконцентрировать огонь на отдельных недочетах или ошибках, игнорирование целостного контекста критикуемого автора и т. д. — все это наглядно проявилось уже в философских дискуссиях 20-х гг.

2. Основные участники философского процесса

Одним из наиболее существенных пороков дискуссии между «диалектиками» и «механистами» в 20-е гг. была почти полная нивелировка действующих лиц. Ниже нам предстоит убедиться в том, насколько отличались своей индивидуальностью не только оставшиеся в СССР философы-идеалисты, но и сами участники дискуссии между «диалектиками» и «механистами».

Философы и ученые-немарксисты. Хотя в 1922 г. из страны была выслана значительная группа философов-идеалистов, нельзя забывать о том, что бóльшая часть философов и ученых-немарксистов никуда не эмигрировала. Проследим за судьбами некоторых из них, поскольку им суждено было пройти в той или иной форме путь приспособления к новой жизни.

Георгий Иванович Челпанов (1862—1936) по 1923 г. заведовал кафедрой философии Московского университета, был директором Психологического института при университете, с 1921 по 1930 г. — член Российской академии художественных наук. Основные труды послеоктябрьского периода: «Психология и марксизм» (изд. 2-е); «Объективная психология в России и Америке (1925); «Очерки психологии» (1926); «Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии)» (1926); «Спинозизм и материализм: итоги полемики о марксизме и психологии» (1927); «Социальная психология или условные рефлексы?» (1928) и др. Как видно из названий этих работ, после революции сферой интересов Челпанова была в основном психология, которую он считал наукой эмпирической, опытной. Он придерживался дуалистического принципа «эмпирического параллелизма» (параллелизма души и тела), противопоставляя этот принцип как материализму, так и спиритуализму. В отличие от своих учеников — К. Н. Корнилова и П. П. Блонского, которые признали методологической основой психологии марксизм, Челпанов не пошел на сближение с марксизмом столь далеко, признавая его частичное значение лишь в сфере социальной психологии.

Густав Густавович Шпет (1879—1937) с 1918 по 1921 г. был профессором Московского университета, первым директором созданного при нем Института научной философии. В 1923 г. он возглавил философское отделение в Российской академии художественных наук, а затем стал ее вице-президентом. После ликвидации академии в 1929 г. Шпет занимался в основном переводами. В 1935 г. он был арестован, сослан в Сибирь и расстрелян. Его интересы сосредоточились на проблемах герменевтики, философии языка, эстетики, этнической психологии и истории русской философии. Будучи изначально сторонником философского рационализма, «строгой научной философии» в духе Гуссерля, ко второй половине 20-х гг. Шпет стал уделять больше внимания эмпирическим исследованиям (ратовал, в частности, за эмпирическое искусствознание как знание о фактах). Он толковал этническую психологию как социальную, описательную науку, противопоставляя ее психологии антропологической, объяснительной, субстанциальной.

Константин Николаевич Корнилов (1879—1957) в 1923—1930 и 1938—1941 гг. был директором Института психологии. Его основные труды: «Учение о реакциях человека с психической точки зрения («Реактология»)» (1921); «Современная психология и марксизм» (1924); «Учебник психологии, изложенной с точки зрения диалектического материализма» (1929). В них он стремился перестроить психологию, опираясь на марксизм, однако при этом упрощал и примитивизировал связь психологии и диалектики и не смог избежать вульгарно-материалистических и вульгарно-социологических обобщений.

Павел Петрович Блонский (1884—1941) с 1919 по 1931 г. был профессором созданной им Московской академии народного образования (Академии социального, а затем коммунистического воспитания). Основные труды: «Современная философия» (ч. 1—2, 1918—1921); «Школа и общественный строй» (1918); «Философия Плотина» (1918); «Очерк научной психологии» (1921); «Педология» (1925); «Психологические очерки» (1927). Первоначально приверженец неоплатонизма, он переходит на позиции «производственной философии», полагая, что философия будущего станет наукой практической, действенной, в основе своей экспериментальной, сменив тем самым философию как мировоззрение, науку теоретическую и созерцательную.

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) выпустил ряд книг в период, когда в полном разгаре была дискуссия «диалектиков» и «механистов»; он открыто заявил о своей позиции в этих спорах: осудил упрощенческую позицию («редукционизм») «механистов», радикально противопоставил диалектику формальной логике и т. д., но вместе с тем резко критиковал тогдашний советский диалектический материализм, объявил его «особого рода мифологией», отождествив его с «буржуазной абстрактной метафизикой». Свою позицию Лосев называл точкой зрения «чистой диалектики», под нею он понимал диалектику, уходящую своими корнями в античную диалектику, но переведенную на язык современного научного сознания. Его философские труды 20-х гг. не выходили за рамки идеализма. Как показал дальнейший жизненный путь Лосева, он, несмотря на выпавшие на его долю тяжелые испытания, стал выдающимся русским философом, хотя его взгляды и оставались противоречивыми .

Михаил Михайлович Бахтин (1895—1975), философ, литературовед, языковед, культуролог, выпустил в 20-е гг. ряд работ (некоторые из них под псевдонимом). Среди них написанные им (или в значительной степени им) произведения: «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (1928); «Проблемы творчества Достоевского» (1929), «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке». В дальнейшем он подвергался преследованиям и стал снова издаваться лишь в 60-е гг. Названные выше книги свидетельствуют об эволюции от изначального идеализма к материализму и марксизму: в них уже четко просматривается стремление применить марксистский диалектический и социологический методы, хотя он осуждал узкоидеологический подход к явлениям культуры, в частности к художественным произведениям. Это проявилось, например, в его труде о поэтике Достоевского: его интересуют не столько философские и

социально-политические взгляды писателя, например идеология героев, сколько «идеология», которая определила художественную форму, новое романное построение, характерное для творчества Достоевского. В книге «Марксизм и философия языка» Бахтин выступает как противник «механицизма», позитивистского понимания эмпирии в сфере исследования слова. Стремясь решить основную проблему философии языка — проблему реальной данности языковых явлений, он рассматривал слово как посредника социального общения. Бахтин занял оригинальную позицию в спорах 20-х гг. об идеологии. Оспаривая концепцию, согласно которой идеология является фактом сознания, он доказывал, что идеологическая сфера — это область знаков, знак не только отражение, тень действительности, но и материальная часть самой этой действительности.

В послеоктябрьский период претерпели эволюцию и взгляды философов и ученых-немарксистов, которые стояли на позитивистских или материалистических позициях. Из них в первую очередь надо отметить К. А. Тимирязева, который высказал ряд тезисов, ставших опорой натуралистов-сциентистов 20-х гг., призывал «спасать науку» от «произвола» философов. В предисловии ко второму изданию книги «Насущные задачи современного естествознания» он подчеркивал, что наука не признает над собой главенства какой-то сверхнаучной, всенаучной философии. В статье «Ч. Дарвин и К. Маркс» он проводил аналогию между историческим материализмом и дарвинизмом, доказывал, что Маркс и Энгельс видели в Бэконе провозвестника того мировоззрения, которое легло в основу их «исторического материализма».

Психолог, психиатр и невропатолог В. М. Бехтерев в трудах «Коллективная рефлексология» (1921); «Психология, рефлексология и марксизм» (1925); «Мозг и деятельность» (1928) и др. пытался соединить эксперимент с обобщениями философского характера. Первоначально его «рефлексология» покоилась на принципах позитивистского «энергетического» мировоззрения, которое он распространял и на сферу общественных явлений. В последние годы жизни он стремился перестроить ее, ориентируясь на диалектический материализм.

Владимир Николаевич Ивановский (1867—1939), философ-позитивист, в 1918—1921 гг. был профессором Самарского, а в 1921—1927 гг. — Белорусского университета, в 1921—1923 гг. — член Института научной философии при Московском университете по отделу методологии. Основные послеоктябрьские труды: «Логика истории как онтология единичного» (1922); «Методологическое введение в науку и философию» (т. 1, 1923). Хотя Ивановский признавал, что «далеко не равнодушен к историческому материализму», тем не менее он заявлял, что, выдвигая на первый план методологическую точку зрения и ставя в зависимость от нее проблему бытия, он «холоден» по отношению к философскому, «онтологическому» материализму (как и к «онтологическому» идеализму, спиритуализму и пр.). Подобная позиция не соответствовала возобладавшим в 20-е гг. тенденциям развития советской философии, тем не менее Ивановский почти до конца своей жизни остался в ряду действующих философов, и в этом смысле олицетворял одну из ниточек преемственной связи между философией в дореволюционной и советской России 20-х и даже 30-х гг.

Нигилисты. Распространившееся после 1917 г. отрицательное отношение к философии в той форме, как оно проявилось у известных нигилистов 20-х гг. Э. С. Енчмена, С. К. Минина и других, имело свои корни не только в собственно теоретической позитивистской по своему характеру ориентации, но и в специфических ценностных устремлениях, складывавшихся в острой идеологической обстановке первых послеоктябрьских лет, когда преобладали радикальные настроения, левацкое отношение ко всему буржуазному.

Эммануил Семенович Енчмен (1891 — после 1945), считавший себя учеником И. П. Павлова, в 1919 г. опубликовал восемнадцать тезисов «теории новой биологии», а затем книгу «Теория новой биологии и марксизм» (изд. 2-е, 1923). Теорией Енчмена увлеклась значительная часть учащейся молодежи. В некоторых вузах возникли кружки «тэ-эн-бистов» (от первых букв «теории новой биологии»). Н. И. Бухарин усмотрел в «енчменизме» угрозу основам марксизма и написал специальную статью «Енчмениада» (1923) с примеча-

тельным подзаголовком «К вопросу об идеологическом вырождении». Основной своей целью Енчмен объявил борьбу с «эксплуататорским диалектическим материализмом, одурачивающим невинные головы передовых революционных рабочих». Более того, Енчмен считал, что в будущем исчезнет необходимость в логике, отомрут знание и мышление. Он мечтал о возврате человеческих организмов к «доэксплуататорскому» состоянию единиц органических движений, о приходе эпохи полного равенства биологических организмов.

Сергей Константинович Минин (1882—1962) — участник революционного движения и видный политработник в годы гражданской войны, с 1923 г. был ректором Ленинградского коммунистического университета, с 1925 г. — Ленинградского университета, в 1927 г. отошел от общественной деятельности. Перу Минина принадлежит ряд брошюр и статей: «Религия и коммунизм» (1919); «Философию за борт!» (Под знаменем марксизма, 1922, № 5—6); «Коммунизм и философия» (там же, № 11—12) и др. Название статьи Минина «Философию за борт!» является квинтэссенцией его позиции. Этот лозунг стал нарицательным на многие последующие десятилетия. Однако философский нигилизм Минина не тождествен нигилизму Енчмена, в исторической ретроспективе в нем прочитывается традиционное предупреждение: «физика — бойся метафизики». Для Минина любая философия, философия как таковая, это полувера, полузнание, полуоткровение, полунаука, будучи идеологией, она есть извращенное знание о мире. Нет никакой научной, революционной, коммунистической и т. д. философии; всякая философия, считал он, как и всякая религия, в той или иной степени «враждебна пролетариату и коммунизму». Лишь наука представляет собой познание в его закономерном, диалектическом развитии, в отличие от философии она лишена дуализма, эклектики, она материалистична и монистична и по происхождению, и по содержанию. Нигилистическо-сциентистская позиция Минина представляет собой разновидность позитивизма в широком смысле слова. Но его выступление в защиту науки явилось своего рода предостережением. С конца 20-х гг. в советском обществе теоретический статус конкретных наук оказался приниженным за счет чрезмерного превышения статуса философии.

Философские позиции партийных идеологов. Почти до конца 20-х гг. в СССР общепризнанной линии руководства партии в сфере философии не было. Об этом свидетельствуют, например, философские позиции ведущих партийных идеологов 20-х гг. — Троцкого и Бухарина. Сталин в этот период по специально философским вопросам не выступал.

Лев Давидович Троцкий (Бронштейн) (1879—1940) был не только партийным работником, но и идеологом, публицистом и теоретиком культуры. Исходная идея Троцкого — примат жизни, практики и творчества над теорией и над идеями; «диалектика исторического развития, — считал он, — гораздо более тяжелая телега, чем диалектика теоретического мышления». Не отождествляя философию и науку, он максимально сближал их, считая философию наиболее широкой областью обобщения данных наук. Поэтому марксизм в глазах Троцкого — это в первую очередь научное и лишь во вторую — философское мировоззрение. Углубленное занятие чистой философской теорией в ущерб практике представлялось ему формализмом. Актуальной задачей он считал не разработку философской теории («нельзя в самом деле без конца точить и оттачивать инструмент, стирая Маркову сталь»), а ее применение («задача состоит в том, чтобы применять инструмент для проработки сырого материала»). Действенным марксистский метод становится, по Троцкому, в качестве средства объективного анализа социальных отношений, исторического анализа, понимания условий общества, ориентировки в нем, вмешательства в исторический процесс, воздействия на общественные условия во имя революционного действия. С позиции утилитарно-прагматического подхода Троцкого философия оказывалась лишь вспомогательным средством в решении задач политической борьбы. Троцкий был сторонником механистической концепции, согласно которой для объяснения физиологических явлений достаточно физики и химии.

В духе своего философско-научного синкретизма Троцкий пользовался фактически как равнозначными понятиями «философия истории», «социология», «исторический ма-

териализм», «материалистическое понимание истории», а узловой проблемой философии истории (и социологии) у него стала проблема соотношения субъективного и объективного, в решении которой он находил теоретическое обоснование возможности активного вмешательства человека в действительность. В сфере философии истории отражалась его общая антропоцентрическая установка, согласно которой человек не может и не должен ограничиться лишь познанием материи: задача человека — подчинить пространство и время целям общества.

Николай Иванович Бухарин (1888—1938), будучи партийным работником, занимался и активной научной работой, он был членом Социалистической академии, профессором МГУ, действительным членом Института философии Комакадемии. Бухарин был склонен, подобно Плеханову, к философскому, целостному ви́дению мира, к дедуктивному, логическому методу, абстрактным обобщениям, использованию сложного понятийного аппарата, что давало основание его критикам, в том числе Ленину, обвинять его в схоластике, игре в дефиниции. В толковании Бухарина философия — это наука об общих для всех наук вопросах, которая призвана «объединять науку, разобранную на множество специальностей»; она должна быть «скрепой» всего, что известно, быть фундаментом общего взгляда на мир, находиться на самой «вершине» человеческого духа. В исследовании философских вопросов бытия он пошел по пути перевода его законов на язык современной механики и, в частности, учения об электронах и атомах как системах. Что касается учения о становлении и изменении объектов, т. е. об объективной диалектике, то он положил в основу его научную теорию равновесия, в которой усматривал новый способ теоретически-систематического изложения и обоснования диалектического метода. Теория равновесия выступала «общей и очищенной от идеалистических элементов формулировкой движущихся материальных систем», а движение указанных систем мыслилось как процесс постоянного нарушения равновесия, его восстановления на другой основе и нового нарушения. Соотношение между средой и системой представлялось фактором, определяющим в конечном счете движение последней. Теория равновесия Бухарина была встречена в штыки. Уже Ленин усматривал в ней приоткрытую дверь философским шатаниям в сторону от материализма к идеализму. Сталин же увидел в ее применении к «переходному периоду» «правый уклон». При этом идея равновесия была гипертрофирована, и дело изображалось так, как будто Бухарин подменил ею все законы диалектики, хотя он не отрицал последних. В 30-х гг. Бухарин пересмотрел многие свои философские принципы. Теперь уже не было речи о теории равновесия, а критика механицизма стала одной из тем его философских рассуждений. Он подчеркивал тезис о социологичности теории познания в духе идеи примата практики, что позволило ему с «активистской» точки зрения взглянуть на отношения между субъектом и объектом.

Владимир Викторович Адоратский (1878—1945) — историк и пропагандист марксизма, директор Института философии Комакадемии (1931—1936), затем в 1936—1939 гг. — директор Института философии АН СССР, директор Института Маркса — Энгельса — Ленина (1931—1938). Основные его труды 20-х гг.: «Об идеологии» (Под знаменем марксизма, 1922, № 11—12); «Марксистская диалектика в произведениях Ленина» (Печать и революция, 1922, № 2); «Ленин о гегелевской логике и диалектике» (Пролетарская революция, 1929, № 4) и др. Философия, доказывал он, не может дать исчерпывающего знания, орудием познания должны стать положительные науки. В отличие от философов, рассматривавших диалектический материализм как философскую систему и как мировоззрение, Адоратский делал акцент на его логико-методологическом и гносеологическом содержании, призывал разрабатывать диалектический метод как основные правила диалектического мышления, считая его высшей формой мышления. Адоратский — первый, кто пространно изложил ленинскую идею тождества диалектики, логики и теории познания из «Философских тетрадей», правда, неадекватно истолковав ее как идею полного равенства этих дисциплин.

«Механисты». Во взглядах представителей так называемого «механистического» направления в советской философии 20-х гг.

было немало различий, хотя их связывали и некоторые общие философские принципы.

Любовь Исааковна Аксельрод (псевд. *Ортодокс*) (1868—1946), с ранних лет участница российского революционного движения, была сторонницей Плеханова, популяризатором философии марксизма. В советское время работала в Московском университете, Институте красной профессуры, Институте научной философии РАНИОН и др. Ее основные труды, написанные в 20—30-е гг.: «Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли» (1922); «Карл Маркс как философ» (1924); «В защиту диалектического материализма. Против схоластики» (1928); «Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса» (1934) и др. Разделяя некоторые идеи «механистического» понимания мира, Аксельрод, однако, представляла себе марксистскую философию как самостоятельную сферу исследования и не сводящуюся к выводам положительных наук; философия марксизма — это мировоззрение, основными составными частями которого являются диалектический метод, теория мышления, философия природы и философия истории. В этом было больше сходства с системно-онтологическо-мировоззренческой моделью школы Деборина, нежели с философами, входившими в группу «механистов». Но в отличие от деборинцев Аксельрод усматривала главную задачу философов-марксистов не столько в разработке общих диалектических принципов, сколько в их применении к конкретным явлениям. В этом смысле она говорила об эмпирическом характере диалектического материализма, о марксистской диалектике эмпиризма, о конкретной научной диалектике как методологическом орудии исследования действительности. Диалектический материализм, считала она, существует для науки, а не наоборот; диалектический метод — это субъективная диалектика, диалектическое мышление, система формальных принципов, вытекающих из общего мировоззрения, выведенных из опыта и служащих орудием дальнейшего исследования бытия. Поэтому Аксельрод много писала о гносеологических проблемах: об источниках и цели познания, критерии истины, об отношении опыта к мышлению, о всеобщности и необходимости знания, о соотношении рассудка и разума и т. д. Большое внимание уделяла она и этической проблематике, доказывая в обстановке господства морального нигилизма, вульгарных толкований классовости морали, что есть общеобязательные законы права и нравственности, признаваемые всем цивилизованным человечеством, и что марксист не может пренебрегать нравственными принципами.

Аркадий Климентьевич Тимирязев (1880—1955) — сын К. А. Тимирязева, после Октябрьской революции — организатор и руководитель кафедры истории физики в Московском университете, работал в Коммунистической академии. Чтобы эффективно бороться с идеализмом, считал он, нужно стоять на почве диалектического материализма, но одновременно быть во всеоружии современного естествознания. С помощью материалистической философии необходимо, по Тимирязеву, вытеснить из науки «качественников»-виталистов, «мистическую жизненную силу», а для этого следует применять в изучении живого организма физико-химические методы. Ошибки деборинцев он усматривал в том, что они не извлекали диалектические законы из природы, а предписывали их ей. Между науками, полагал он, с одной стороны, имеется связь и непрерывность, что делает возможным переход одной науки в другую (химии в физику атомов, биологии в химию белков и т. д.), с другой — различие, разрыв. Как физик Тимирязев предложил решение проблемы взаимосвязи движения и равновесия (покоя), истолковав равновесие как особый случай движения, дав тем самым сторонникам теории равновесия аргументы против критиков, отвергавших идею равновесия на том основании, что материю нельзя мыслить без движения.

Иван Иванович Скворцов-Степанов (1870—1928) — нарком финансов в первом советском правительстве; в 1925—1927 гг. — ответственный редактор газеты «Известия», с 1927 г. — заместитель ответственного редактора «Правды», в 1926 г. — директор института Ленина. Переводчик «Капитала» К. Маркса. Его основные философские сочинения: «Исторический материализм и современное естествознание» (М., 1925); «Диалектический материализм и деборинская школа» (1928).

Для марксистов, считал Скворцов-Степанов, не существует «самостоятельной области философствования», отдельной и обособленной от науки, со своими особыми, «специфическими методами исследования». Материалистическая философия для них — это «последние и наиболее общие выводы современной науки», которые она делает частью своего собственного миропонимания и миросозерцания. Скворцов-Степанов был убежден, что естествознание (и история) уже настолько впитало в себя диалектику, что весь «философский хлам», за исключением чистого учения о мышлении, стал излишним и растворился в положительной науке. В природе, полагал он, есть сферы, где действуют только законы механики, но есть сферы, где они оттесняются на другой план «высшими законами», однако между живой и неживой природой нет абсолютной грани. В гегельянизированной философской концепции Деборина и его школы он усматривал угрозу априоризма. Общие диалектические положения в своей величайшей абстрактности всегда верны и потому пригодны для того, чтобы «словесным способом замазывать» проблемы действительного познания мира. Сам он настаивал на признании непосредственной связи познания с практикой, с экспериментом, промышленностью и сельским хозяйством. В острой полемике Скворцов-Степанов не избежал вульгарностей и политических ярлыков, намеков на «правую опасность» в деборинской школе, считая, что последняя, интерпретируя философию как абстрактную науку, ничего не может «дать» практике.

Владимир Николаевич Сарабьянов (1886—1952) — участник социал-демократического движения, в 1922—1930 гг. работал в «Правде». Его основные философские сочинения: «Исторический материализм» (1922); «Введение в диалектический материализм» (1925); «В защиту философии марксизма» (1929) и др. В понимании предмета философии в ее соотношении с мировоззрением и наукой он близок к А. К. Тимирязеву и Скворцову-Степанову. Материализм есть мировоззрение, но это не представление о мире вообще как о бесконечном целом, а монистическая картина мира во всем его разнообразии, во всей сложности и схожести вещей и процессов, картина, заполненная конкретным содержанием; метод же — это мировоззрение в действии.

В теории познания Сарабьянов взял за исходный пункт иероглифизм Плеханова, или, как говорят современные гносеологи, концепцию знакового характера знания, но соединил ее с теорией отражения, считая, что современный материализм согласен с тем и другим, но обе точки зрения ограничивает. Сарабьянов разделял взгляд Плеханова на субъективный характер как ощущения, так и знания в целом, но критиковал его за то, что тот придавал самостоятельное значение формальной логике. Он выступал против канонизирования деборинцами Спинозы и Гегеля, критиковал тезис Деборина о спинозовской субстанции как материи, призывая подвергнуть метод Гегеля «самой серьезной критике», чтобы не подменять, как делали деборинцы, материалистическую диалектику идеалистической, спекулятивной гегелевской. В 30-х гг. Сарабьянов «разоружился» и резко критиковал «механицизм».

Шандор (Александр Игнатьевич) Варьяш (1855—1939), во время Венгерской советской республики — профессор Будапештского университета, заведующий агитпропом ЦК коммунистической партии, с 1922 г. жил в Советском Союзе, работал в Институте красной профессуры, Институте научной философии РАНИОНа, с 1933 г. — профессор Московского университета. Его основные философские труды 20-х гг.: «Формальная и диалектическая логика» (Под знаменем марксизма, 1923, № 6—7); «История новой философии» (1926); «Монистический взгляд на историю философии и ее спорные вопросы» (Под знаменем марксизма, 1927, № 1); «Диалектика у Ленина» (1928); «Логика и диалектика» (1928) и др. Много внимания Варьяш уделял проблеме соотношения формальной и диалектической логики. В принципе он остался, вслед за Плехановым, сторонником «двух логик», концепции мышления по правилам формальной логики как частного случая диалектического мышления, при этом он полагал, что аксиоматическая логика, логистика, теория формального умозаключения являются той основой, на которой можно создать настоящую, подлинную диалектику, хотя формальная логика не снимается диалектической логикой. Под последней он понимал общую теорию

мира, а ее законы считал законами самого мира, а не правилами верного употребления разума. Фактически он занимал позицию, близкую к точке зрения Гегеля. Однако во время дискуссии между «механистами» и «диалектиками» критиковал Деборина за возрождение идеалистической диалектики Гегеля. Как и все «механисты», он утверждал, что те, кто отрицает сводимость законов жизни к физико-химическим началам, становятся на позиции витализма. Он признавал отличие живого от неживого, хотя считал жизнь сложным синтезом физико-химического характера, осуществляемого, правда, только при особых условиях.

«Диалектики». Так именовали себя Деборин и его единомышленники, которых характеризовали как «формалистов» и даже «меньшевиствующих идеалистов».

Абрам Моисеевич Деборин (Иоффе) (1881—1963) до Октябрьской революции примыкал к меньшевикам, после революции работал в университете им. Я. М. Свердлова, Институте красной профессуры, стал первым директором Института философии Комакадемии (1929—1931); в 1926—1930 гг. — ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма», академик (с 1929 г.). Его основные философские труды того времени: «Ленин как мыслитель» (1924); «Очерки по истории диалектики» (1924—1927); «Философия и марксизм» (1926); «Диалектика и естествознание» (1929); «Современные проблемы философии марксизма» (1929); «Ленин и кризис новейшей физики» (1930) и др.

Деборин как философ сформировался в дооктябрьский период, стоя на позициях плехановского философского объективизма и трактуя философию большевиков как выражение субъективизма и индивидуализма. Ориентация на объективизм осталась у Деборина и позже, хотя и в Ленине он уже не видел только практика, политика, формально признав, что ленинское понимание материалистической диалектики составляет новую ступень в развитии диалектического материализма. В работах Деборина превалировало не конкретно-научное, а абстрактно-философское видение мира, он исходил из примата философии в марксизме. Хотя он всячески подчеркивал мысль о том, что в центре его интересов находятся методологические основы материалистической диалектики, под методом он понимал не движение субъективного мышления, не средство получения нового знания, а сокращенное выражение теории. Не отличаясь от своего предмета, метод перерастает у него в конечном счете в философскую систему. Диалектический материализм как «система» носит, по Деборину, синтетический характер. Он примиряет и объединяет в высшем философском синтезе все течения философской мысли и представляет собой результат всей новой философии; он является всеобъемлющей теорией, вырастающей на основе всей совокупности результатов наук, истории мысли и человеческой практики. Объективизм и онтологизм Деборина, выразившиеся в недооценке им роли теории познания, приняли конкретную форму субстанциализма. Последний имеет не только историко-философские корни, уходящие в учение Спинозы о субстанции: современное естествознание, считал Деборин, подошло к проблеме целого, субстанции, единства противоположных определений действительности. Понятие материи-субстанции выступает у Деборина как центральное, как исходный пункт и завершение «системы». Диалектический материализм берет, полагал Деборин, за основу бытия изменчивую и движущуюся материальную субстанцию, реальный субстрат, материю как субстанцию со всеми формами ее проявления (пространство, время, масса и т. д.), выступающую как причина самой себя, как творящая сила мира, отдельных вещей, ступенью развития которой являются жизнь и мышление.

Во всех построениях Деборина заметно влияние философии Гегеля. Это влияние было настолько большим, что временами Деборин допускал формулировки в духе гегелевского тождества бытия и мышления, что давало его критикам основание обвинять его в идеализме. По Деборину, наиболее общие формы или законы — это, с одной стороны, основные понятия всякого научного мышления и с другой — формы бытия, реальные объективные принципы. Деборин не считал свою философскую концепцию умозрительной подобно старой натурфилософии, поскольку полагал, что философия обнаруживает тенденцию к слиянию с наукой, в том смысле, что часть в про-

шлом философских вопросов поглощена сейчас положительными науками. Но фактически он исходил из мысли о том, что конкретные науки изучают отдельные части природы, а философия является наукой о всеобщей связи целого и потому призвана руководить конкретным научным исследованием. Материалистическая диалектика должна пронизать собою все конкретные и эмпирические науки, ибо она является «алгеброй наук», вносящей внутреннюю связь в конкретное содержание. Свое основное отличие от «механистов» Деборин видел в утверждении, что в органической природе есть процессы, противоположные процессам неорганической природы, есть свои специфические закономерности, не сводящиеся к законам физики и химии, хотя многие из «механистов», говоря о сведении закономерностей живой природы к законам физики и химии, в той или иной форме признавали специфические законы органической жизни. Деборинская концепция взаимоотношений между философией и науками вытекала не только из характеристики особенностей этой философии как системы, но и из оценок идеологической, мировоззренческой обстановки в конкретных науках. Если Скворцов-Степанов, например, считал, что наука уже впитала в себя диалектику настолько, что можно выбросить весь «философский хлам», за исключением чистого учения о познании, то Деборин был убежден, что до конца философии еще далеко, ибо ученые продолжают оставаться эмпириками или руководствуются ложной философией. Он считал, что современные конкретные науки пронизаны идеализмом, что крупнейшие физики ударились в мистику, спиритуализм и тому подобную «чертовщину». Отсюда «командно-административные» по сути мотивы в его концепции. Все это на какое-то время приносило ему успех в борьбе с теми, кто хотел предохранить науку от «произвола философов». Но к началу 30-х гг. деборинская группа перестала удовлетворять партийное руководство. Объявленный главой «меньшевиствующих идеалистов», политически и морально раздавленный Деборин признал свои ошибки и оказался в числе немногих оставшихся в живых после сталинских «чисток» видных философов 20-х гг., но уже на обочине философской жизни.

Николай Афанасьевич Карев (1901—1936) в 20-х гг. преподавал в Московском университете, Институте красной профессуры, работал в Институте философии Комакадемии; в 1936 г. был вторично арестован, осужден и расстрелян. Его основные труды: «Марксистская критика и критика марксизма» (Большевик, 1924, № 10); «Проблема философии в марксизме» (Под знаменем марксизма, 1925, № 8—9); «Тектология или диалектика (к критике «Тектологии» А. Богданова)» (там же, 1926, № 1, 2, 3, 4—5); «За материалистическую диалектику» (1929; 2-е изд., 1930) и др. Как и для Деборина, для него характерно апологетическое отношение к Гегелю, метод которого он называл материалистическим, ссылаясь на мысль Энгельса и Ленина о том, что гегелевская философия — это материализм, поставленный на голову. Подобно Деборину, Карев доказывал, что материалистическая диалектика перерастает в мировоззрение. Метод и мировоззрение представляются тождественными и вместе с тем различными: мировоззрение — это метод в единстве со всей совокупностью переработанных посредством него реальных знаний. Философия в таком случае становится особой наукой, проникающей в другие науки и «управляющей» ими. При этом Карев полагал, что перед философией стоит задача «критики ненаучного в науке». Соглашаясь с критикой «механистов» в адрес виталистов, он тем не менее упрекал их за то, что они отрицали качественное своеобразие особой формы движения — живого вещества. Карев считал себя борцом как против «механицизма», так и против теоретического формализма, в котором, по его мнению, вместо конкретно-всеобщего дается абстрактно-всеобщее, абстрактное отрывается от конкретного, что в конечном счете неизбежно ведет к идеализму, и который означает подмену общими фразами конкретного исследования, отрыв его от реальных отношений и конкретных наук, от практики классовой борьбы. В этом определении не учитывалось, что настоящая философия не может не быть по природе совокупностью предельно абстрактных, всеобщих, формальных идей. Карев вместе со Стэном оказался в числе тех философов, кто почувствовал бессмысленность вульгарного, прямолинейного курса на «связь» философии с практикой, который возобладал после 1929 г.

Он прямо назвал «сумасшедшими пустяками» разговоры о том, что философы не сказали ничего о методологии животноводства, не занимаются разработкой методологии изучения скоропортящихся продуктов и т. п.

Иван Капитонович Луппол (1896—1943) по окончании Московского университета работал в Институте Маркса и Энгельса (с 1924 г.), в Московском университете (1925—1931), академик АН СССР (с 1939 г.), был репрессирован. Основные философские труды того времени: «Ленин в борьбе за диалектический материализм» (1924); «Ленин и философия. К вопросу об отношении философии и революции» (1926; 3-е изд., 1930); «На два фронта» (1930) и др. Будучи по преимуществу историком философии, Луппол вместе с тем активно поддерживал Деборина по основным проблемам философской теории. Марксизм, доказывал он, это не только «социальная философия». Его составной частью является диалектический материализм — общая как для общественных, так и для естественных наук методология. Материалистическая диалектика — это методология знания на основе действия и методология действия на основе знания. Он считал естественным, если диалектика как метод переходит в диалектический материализм как мировоззрение, т. е. в систему. Философия получает право в качестве науки в науках (при этом Луппол ссылается на Карева), в качестве методологии научного знания. В результате акцент на «методологию», перерастающей в систему, выливается в обычный для всей деборинской школы онтологизм. Идея субстанции понимается Лупполом как абстракция «от бесконечного числа конечных материальных, вне сознания существующих предметов». Соответственно онтологизируется диалектическая логика, которая имеет своим истоком вторую книгу гегелевской «Логики», а именно учение о сущности. Считая, что термины «механисты» и «диалектики» являются неадекватными, Луппол выдвинул термины «материалисты-эмпирики» и «материалисты-диалектики», что более точно отражает суть процессов, протекавших в советской философии 20-х гг.

Ян Эрнестович Стэн (1899—1937), в 1928—1930 гг. — заместитель директора Института Маркса и Энгельса, был участником антисталинской группы «Союз марксистов-ленинцев», за что подвергся аресту и ссылке, в 1936 г. арестован вторично, затем расстрелян. К основным его сочинениям относятся: «Об ошибках Гортера и тов. Степанова» (Большевик, 1924, № 11); «Марксизм и ленинизм» (Коммунистический интернационал, 1925, № 2); «Ленинизм или троцкизм?» (там же, 1926, № 2) и др. Именно Стэн открыл в 1924 г. публичную дискуссию с «механистами», когда подверг критике Скворцова-Степанова. В полемике с последним он доказывал, что философия не тождественна естествознанию, она не есть совокупность наиболее общих выводов современной науки, а самостоятельная область со своим специфическим методом исследования. Основную задачу марксистской философии он усматривал в том, чтобы выработать научную методологию, которая рассматривает с материалистической и диалектической точки зрения все явления природы и истории в их взаимной связи и развитии. Отмежевываясь на словах от философских систем, как и другие деборинцы, он фактически интерпретировал материалистическую диалектику в духе системно-онтологическо-мировоззренческой модели и видел главную задачу в том, чтобы «дать систематическую разработку теории материалистической диалектики». Вместе с тем он выступал против того, чтобы на философов возлагались задачи, которые должны решать представители конкретных наук, против бессмысленных требований, чтобы философ был в одинаковой степени экономистом, аграрником, естественником-физиологом.

Глава II

Советская философская мысль 30 — начала 50-х гг.

В советской историографии 1929 год получил название «года великого перелома», имелось в виду начало планомерного, развернутого наступления социализма по всему фронту, форсированной индустриализации, сплошной коллективизации сельского хозяйства, ликвидации кулачества как класса. Переломным этот год стал и в другом смысле. Именно он

явился годом окончательной политической победы Сталина и его единомышленников над оппозициями в партии и установления авторитарного режима личной власти. «Великому перелому» сопутствовала очередная перестройка, а точнее «перетряска», партийного и советского аппарата. Были преобразованы и центральные философские учреждения 20-х гг. — Коммунистическая академия и Институт красной профессуры. В 1931 г. был ликвидирован очаг сравнительно самостоятельной марксистской мысли — Институт Маркса и Энгельса, возглавлявшийся Д. Б. Рязановым: он был объединен с Институтом Ленина, ставшим оплотом сталинизма, в единый Институт Маркса — Энгельса — Ленина во главе с В. В. Адоратским. В 30-е и последующие годы постепенно изменилась прежняя система коммунистических университетов и вузов, игравших значительную роль в философском процессе. Наряду с Высшей партийной школой в структуру высших партийных учебных заведений была включена созданная в 1948 г. Академия общественных наук при ЦК ВКП(б) (с 1952 г. — при ЦК КПСС).

30-е годы стали трагедией для ряда научных работников-философов: многие были репрессированы или вынуждены оставить философскую деятельность.

По сравнению с 20-ми гг. последующий период с конца 1929 по 1953 г. существенно отличается в политическом и идеологическом отношении. Зарубежные советологи отмечали, что 20-е гг. в советской философии — это предсталинизм, а с 1931 г. она переходит в распоряжение партии и ее главной функцией становится прежде всего оправдание социальной, экономической и государственной деятельности. С этим можно согласиться. Действительно, если раньше философский процесс в стране носил в целом преимущественно стихийный и плюралистический характер с тенденцией, правда, к его монополизации высшим партийным руководством, то после 1929 г. главными ориентирами в трактовке философских вопросов стали постановления ЦК партии по идеологическим, а в нескольких случаях по специально философским вопросам, а также личные указания Сталина и других идеологов партии. В послевоенной серии партийных указаний важное место заняли выступления А. А. Жданова по идеологическим вопросам, в частности его выступление в связи с дискуссией по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (1947). На философскую жизнь в стране в послевоенные годы большое влияние оказал выход в свет работ Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» (1951) и «Экономические проблемы социализма в СССР» (1952).

1. Философская мысль в 30-е гг.

В сфере теоретической мысли, в том числе философии, исходной применительно к этому периоду стала речь Сталина на конференции аграрников 27 декабря 1929 г., в которой в острой форме был поставлен вопрос об «отставании теории от практики социалистического строительства». В ответ началась соответствующая переориентация философов, большее внимание стало уделяться проблематике исторического материализма, во главу угла были поставлены критика методологических основ троцкизма и борьба с «формалистическими извращениями материалистической диалектики», под которыми понимался прежде всего «отрыв» философской теории от практики (в работах группы Деборина). В беседе с членами бюро партячейки Института красной профессуры в декабре 1930 г. Сталин «рекомендовал» перекопать весь «навоз», который накопился в философии и естествознании, «разворошить» все, что написано деборинской группой, «разбить» все ошибочное. Признав слишком мягким, профессорским термин «формалисты», он добавил к этому термин «меньшевиствующие идеалисты».

Принятое ЦК ВКП(б) в 1931 г. постановление «О журнале «Под знаменем марксизма» было пронизано волюнтаристской идеей о возможности непосредственной связи философии с политикой и практикой. Журнал обвинялся в том, что ни одна из проблем переходного периода, разрабатываемых и решаемых партией, им не была поставлена. Группе Деборина приписывалось воскрешение догм II Интернационала — разрыв между теорией и практикой. Постановление предписы-

вало в качестве главной задачи вести борьбу за генеральную линию партии, против всяких уклонов от нее, проводя принцип партийности философии. В области собственно философской постановление предписывало борьбу на два фронта: с механистической ревизией марксизма и с идеалистическим извращением марксизма «деборинской школой». Выделялись также задачи разработки ленинского этапа развития диалектического материализма, критики антимарксистских и антиленинских установок в философии, общественных и естественных науках, а также разработка теории материалистической диалектики, вопросов исторического материализма в тесной связи с практикой социалистического строительства и мировой революции.

Последствием всех этих установок явилось то, что по сравнению с 20-ми гг. во много раз возросли словесное политиканство, вульгаризаторство и утилитаризм. Деборин заявлял о необходимости «политизации философского фронта», «проникновения партийностью всей нашей работы в области философии». Философию как форму политики трактовали М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, В. Н. Ральцевич. Под вопрос была поставлена центральная проблема 20-х гг. — разработка теории материалистической диалектики. Ее надо было разрабатывать теперь только на основе и в связи с социалистическим строительством, конкретизируя соответствующим образом категории диалектики. В планах философских учреждений центральное место заняли не собственно теоретические, а «прикладные» проблемы философии. Широкое распространение получила вульгаризация методологической роли философии. Появились статьи на темы: «Диалектика двигателя внутреннего сгорания», «Вопросы венерологии и дерматологии под углом зрения диалектического материализма», «За партийность в математике», «За чистоту марксистско-ленинской теории в хирургии», «О марксистско-ленинской теории в кузнечном деле» и т. д.

30-е годы — это годы навешивания хлестких обвинительных ярлыков. Так, Бухарина Митин называл «кулацким идеологом», «реставратором капитализма». Его учебник, выдержавший множество изданий, — это «энциклопедия богдановщины, механицизма, гильфердинговщины»; в нем «в зародыше вся его правооппортунистическая концепция, корни ее дальнейшей эволюции к фашизму».

Но как бы это ни казалось парадоксальным, рассматриваемый период философского процесса в стране отнюдь не укладывается в слишком простую формулу «подавления философии». В этой связи необходимо выйти за рамки драматической и порой трагической «внешней истории философии» и проследить ее внутреннюю логику и преемственную связь с предшествующими и последующими этапами.

Проведенная в конце 20 — начале 30-х гг. кампания против «формализма» и «меньшевиствующего идеализма», жертвами которой со временем стали многие сторонники Деборина, не привела в конечном счете к пересмотру философской модели, ставшей господствующей уже в 20-е гг. Острая критика в адрес деборинцев касалась не самой модели представленного ими философствования, а отдельных ее частей. Фактически в духе прежнего панфилософизма, системно-онтологическо-мировоззренческой модели интерпретации философии марксизма написаны обобщающие статьи по философии в Большой Советской Энциклопедии, Малой Советской Энциклопедии, учебник диалектического материализма (1933) под редакцией М. Б. Митина, статьи и брошюры философов, ставших в 30-х гг. ведущими в советской философии. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что статья «Философия» в Большой Советской Энциклопедии, написанная в основном «меньшевиствующим идеалистом» Я. Э. Стэном, вышла за подписями М. Б. Митина и А. В. Щеглова.

Расширительная системно-онтологическая модель философии марксизма, сформировавшаяся в 20-е гг. прежде всего в деборинской школе, в 30-е гг. упрочила свои позиции, несмотря на беспощадную критику «меньшевиствующего идеализма». Хотя Маркс и Энгельс в зрелый период своего творчества придерживались идеи конца прежней философии, выступали против универсальной «системы философии», они не только не были противниками системности в сфере теории, но, наоборот, ратовали за построение новой системы научных знаний о природе, обществе и человеке, опираясь на диалектико-материалистический метод. При этом основоположники марксизма в общей форме сфор-

мулировали свои теоретические прогнозы насчет того, какую роль при этом будут соответственно играть философия и конкретные естественные и общественные науки, и в этом свете дали свои определения предмета и структуры марксистской философии.

Историческая практика внесла в эти прогнозы существенные коррективы. Уже в 20-е гг. в советской философии возник вопрос, готовы ли конкретные, особенно естественные, науки взять на себя разработку тех общих проблем научного мировоззрения, которые раньше разрабатывались под эгидой философии. Речь шла, в первую очередь, о том, стало ли естествознание сознательно-диалектическим и материалистическим, чтобы сыграть такую роль, или философия по-прежнему должна руководить науками, «управлять» ими. Хотя в 20-е гг. было немало сторонников идеи «наука — сама себе философия», эта идея была отвергнута. Основной причиной при этом было то, что в послеоктябрьский период во многих конкретных науках значительным влиянием пользовались идеалистические философские концепции и долгое время после Октября 1917 г. шел процесс перехода естествоиспытателей и обществоведов на позиции марксизма. В таких условиях наиболее «практичной» для политического руководства страны выступила такая концепция предмета и структуры марксистской философии, которая обеспечивала бы непосредственное мировоззренческое и методологическое руководство всеми естественными и общественными науками, своего рода контроль над ними. И уже в 20-е гг. такая концепция была сформулирована в основном в работах деборинской группы. В решении основных задач изучения мира, создания целостного научного мировоззрения основная роль была отведена философии, которая, занимаясь теми же задачами, что и конкретные науки, должна была руководить ими, направлять их, резюмировать и логически обрабатывать решения, уже найденные ими, освобождая их из «лабиринта противоречий». Подобная расширительная, системно-онтологическо-мировоззренческая интерпретация предмета и структуры марксистской философии в принципе сохранилась и в дальнейшем.

Против истолкования философии марксизма в духе панфилософизма в начале 30-х гг. выступил Д. Б. Рязанов. Он критиковал тех, кто выпячивает философию односторонним образом, возлагая на нее такую нагрузку, которая ей не по плечу, если не смотреть на нее вместе с Гегелем как на всеобъемлющую науку, которая дает решения всех конкретных вопросов практической жизни. Благодаря «философской эпидемии», говорил Рязанов, размножаются с ужасающей быстротой специалисты по «тактике» всевозможных наук и в то же время совершеннейшие халтурщики из этих специальных наук, знающие все «вообще» и ничего конкретно.

В связи с указаниями разрабатывать материалистическую диалектику, учитывая важнейшие задачи классовой борьбы, в планах работы всех философских учреждений страны оказалось множество довольно искусственных проблем, призванных продемонстрировать связь философии с практикой и политикой. Например, сотрудники Института философии участвовали в разработке таких тем, как «Методологические проблемы технической реконструкции СССР», «Методологические проблемы социалистического планирования», «Колхоз как социалистическая форма общественных отношений». Понятно, что участие философов в этом случае не могло выйти за рамки дилетантских рекомендаций. И тем не менее собственно теоретические проблемы философии в планах философских учреждений имели место, несмотря на переориентацию на «практику». Так, в пятилетнем плане Института философии на 1933—1937 гг. основной задачей ставилась разработка философского наследия Ленина, теории материалистической диалектики, создание «предпосылок для перестройки науки на базе диалектического материализма». В сфере диалектического материализма центральными назывались проблемы соотношения диалектики, логики и теории познания, теории отражения и категорий диалектики. При этом ставилась задача борьбы на два фронта: против тех, кто отрицал необходимость работы над систематической разработкой категорий диалектики, и против «схоластической деборинской установки» на создание «абсолютно или относительно законченной системы категорий».

В 30-е гг. философские исследования охватили ряд дисциплин. Главными философски-

ми дисциплинами остались диалектический и исторический материализм. Но кадровый состав «диаматчиков» и «истматчиков» коренным образом изменился. В их числе остались лишь немногие из тех, кто представлял эти дисциплины в 20-е гг. В основном это были новые имена или те, кто не входил в число «лидеров» «механистов» или «диалектиков»: М. Б. Митин, Е. П. Ситковский, Ф. В. Константинов, О. В. Трахтенберг, П. Ф. Юдин, Ф. И. Хасхачих и др. В отдельное направление оформились исследования философских вопросов естествознания (Н. И. Вавилов, С. И. Вавилов, А. А. Максимов, Б. М. Кедров и др.). Религиоведческая проблематика оформилась в предмет «научного атеизма». Философы стали заниматься методологическими проблемами литературы и искусства, появились первые работы по эстетике, ставшей не только литературоведческой, но и философской дисциплиной (М. А. Лифшиц, Г. Лукач и др.). В 20-е гг. прошли первые дискуссии по этике, но исследовательские работы по этой проблематике появились только в 30-е гг. (В. С. Кеменов и др.). Творческой результативностью с 30-х гг. отличались исследования по истории философии (И. К. Луппол, В. Ф. Асмус, М. А. Дынник, Б. С. Чернышев, Г. Ф. Александров, Б. Э. Быховский и др.). В отдельную историко-философскую дисциплину оформилась история философии народов СССР, в том числе история русской философии. Продолжилось начатое в 20-е гг. издание классиков философии. Выходили сочинения Спинозы, Кондильяка, Робине, Шиллера, Гольбаха, Лафарга, Лессинга, Бэкона, Гельвеция, Руссо, Фурье, Чернышевского и др. Массовыми тиражами издавались, причем на различных языках народов СССР, философские сочинения основоположников марксизма.

В 30-е гг. популяризаторская деятельность в области философии значительно превысила по своему размаху научно-исследовательскую работу. Эта направленность предопределялась курсом партийных инстанций на массовую пропаганду и личными указаниями Сталина, касавшимися непосредственно философии. Общее культурное значение массовой популяризации философских знаний, развернувшейся в СССР, вряд ли можно недооценить. Но при этом неизбежными оказались существенные перехлесты в духе упрощения, вульгаризации философской теории. Все эти обстоятельства отразились на коллективных философских трудах и работах отдельных философов.

В 1932—1933 гг. вышел в свет учебник для комвузов и втузов «Диалектический и исторический материализм» (в 2-х книгах). Он был написан по решению ЦК партии двумя коллективами. В противовес прежним интерпретациям марксистской философии как синтеза предшествующих учений в нем сделан акцент на ее отличиях от философии прошлого; представлениям о существовании самостоятельных дисциплин — гносеологии, логики, онтологии — противопоставляется тезис о совпадении логики, диалектики и теории познания. Однако при этом в загоне оказалась формальная логика на том основании, что она якобы преодолевается материалистической диалектикой. Что же касается самой концепции философии, то учебник остался в пределах онтологически-мировоззренческой версии: марксистская философия изображена прежде всего как философская наука о материальном мире и лишь во вторую очередь как наука о мышлении и его законах.

Поначалу критика встретила учебник благосклонно, оценив его как крупный вклад в пропаганду диалектического и исторического материализма. Но в 1936 г. вопрос об учебнике был вынесен на заседание Политбюро, на котором Л. М. Каганович заявил, что он недостаточно выдержан с точки зрения принципа партийности, что в нем допущены грубые ошибки, в том числе по вопросу о законах диалектики и исторического материализма. Авторов учебника спасло, вероятно, то, что Сталин назвал его марксистским.

Важно отметить среди работ, определявших философскую жизнь 30-х гг., книгу О. В. Трахтенберга «Диалектический материализм» (ч. 1—4, 1931—1934), которая в концептуальном отношении отличалась стремлением ликвидировать деление диамата на «онтологию» и «гносеологию» и преодолеть, по словам автора, фактическое игнорирование деборинцами положения о тождестве диалектики, логики и теории познания. Диалектический материализм рассматривался в книге как теория познания, ко-

торая оказывается лишь «другой стороной», отражением объективной диалектики мира. В аналогичном концептуальном ключе была написана и книга Г. Обичкина «Основные моменты диалектического процесса познания» (1933). Хотя предметом ее была сугубо гносеологическая проблематика, автор тем не менее отвергал «допущение какой-то особой логики или теории познания, отличной от диалектики» и утверждал, что материалистическая диалектика есть единство мировоззрения и метода, теории познания и логики.

В 1932—1936 гг. в СССР проживал болгарский философ-марксист *Тодор Павлов* (псевд. П. Досев) (1890—1977), работавший деканом философского факультета МИФЛИ, профессором ИКП и сотрудником Института философии Комакадемии. В 1936 г. вышел его труд «Теория отражения. Очерки по теории познания диалектического материализма», носивший преимущественно исследовательский характер в отличие от большинства тогдашних работ, в которых комментаторство и интерпретация текстов основоположников марксизма явно преобладали над самостоятельным анализом. Автор проанализировал такие проблемы, как переход от материи к познанию, от ощущения к мышлению, познавательный образ, истина, первичные и вторичные качества, единство непосредственного и опосредствованного в процессе познания и др. В книге философия марксизма толкуется как теория познания, наука о наиболее общих законах содержательного мышления, которое является содержательным потому, что отражает объективное бытие. Хотя автор и увлекался идеей тождества диалектики, логики и теории познания, но понятие «тождество» отличал от понятия «единство», говоря о субъективной и объективной диалектике, т. е. не отождествлял диалектику объективного мира с логикой и теорией познания.

С 1933 по 1945 г. в СССР находился и работал в Институте философии еще один зарубежный марксист — *Георг Лукач* (1885—1971). В эти годы у нас вышло много его трудов, прежде всего по проблемам, в которых он проявил себя как заслуживающий внимания исследователь. В молодости Г. Лукач испытал влияние Зиммеля, М. Вебера и Канта, эволюционируя к объективному идеализму Гегеля. В начале 20-х гг. он оказался на позициях левацкой философии синдикализма. В книге «История и классовое сознание» Лукач отвергал, в частности, диалектику природы и ленинскую теорию отражения. Находясь в СССР, Лукач в 1934 г. выступил с самокритикой, но избежать полностью своего былого «левачества» не смог, поскольку оно вполне вписывалось в тогдашнюю идеологическую обстановку. Так, он напрямую связывал идеализм с фашизмом, нигилистически оценил социал-демократическую философию, отвергал возможность этики в марксизме и т. д.

Особенности тогдашней советской философии наглядно проявились во взглядах, которые пропагандировали М. Б. Митин и его единомышленники. Он был заместителем директора Института философии Комакадемии (затем АН СССР), главным редактором журнала «Под знаменем марксизма» (1930—1944), директором ИМЛ (1939—1944), академик с 1939 г., автор книг: «Гегель и теория материалистической диалектики» (1932), «Боевые вопросы материалистической диалектики» (1936) и др. В середине 1929 г. вместе со своими единомышленниками он открыл «второй фронт» против тогдашнего «философского руководства» во главе с Дебориным, усматривая в его деятельности формалистическо-абстрактно-схоластический уклон в философии марксизма с тенденцией к окончательному отрыву от актуальных политических задач. Поставив в качестве главной задачи политизацию философии в духе генеральной линии партии в изложении Сталина, ратуя против «пустого теоретизирования», Митин первоначально разделял вульгаризаторский тезис о философии как одной из форм политики. В дальнейшем, однако, продолжая настаивать на необходимости связи философии с практикой и политикой, он стал критиковать «узколобый» эмпиризм и делячество, считал неправомерным отказ от разработки собственно теоретических проблем философии. Неоднозначными представляются в ретроспективе взгляды Митина на ленинский этап в философии марксизма. Вопреки раздающимся в последнее время высказываниям, согласно которым о таком этапе говорить неправомерно, следует сказать, что это понятие имеет право на существование: Ленин поставил ряд философских проблем, которые существенно

модифицировали мысли Маркса и Энгельса о диалектическом методе. Митин явно преувеличивал, когда утверждал, что Ленин внес новое в постановку и разрешение всех вопросов диалектического материализма, но он был прав, когда выступал против попыток свести его философские взгляды к общему учению о революции, он отмечал также то новое, что Ленин внес в теорию отражения, в осмысление вопроса о тождестве диалектики, логики и теории познания, в учение о единстве противоположностей как сути диалектики. Поскольку Митин признавал идею тождества диалектики, логики и теории познания главной в ленинском этапе философии марксизма, он считал эту идею главной и в своей трактовке марксистской философии. При этом он призывал дать отпор, с одной стороны, «гегелевскому онтологизму», отождествлению диалектики объективного мира с диалектикой познания, отождествлению субъективной и объективной диалектики, а с другой — кантовскому противопоставлению диалектики и теории познания. Очень скоро Митин ввел новое понятие — «ленинско-сталинский этап в развитии диалектического и исторического материализма», стал писать о «материалистической диалектике Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина». После выхода работы Сталина «О диалектическом и историческом материализме» он сделался в основном комментатором и популяризатором сталинских тезисов и высказываний.

2. Особенности философских исследований в конце 30 — первой половине 40-х гг.

Возвеличение И. В. Сталина как философа началось еще в конце 20-х гг., хотя в его работах того периода проблемы философской теории не поднимались. Приходилось создавать образ Сталина-философа на основе его социально-политических текстов. Положение изменилось, когда Л. П. Берия изложил на русском языке в своей книге по истории закавказской социал-демократии небольшую работу молодого Сталина «Анархизм или социализм?» (1906—1907). Работа была пронизана идеей панфилософизма, такого понимания содержания и структуры марксистской теории, при котором марксизм представляется не только как теория социализма (что было характерно для многих теоретиков II Интернационала) и не просто как цельное научное мировоззрение, но именно как философская система, из которой социализм «вытекает», логически выводится. Для автора «Анархизма или социализма?» изложить марксизм — значит изложить диалектический материализм, хотя очевидно, что марксизм не сводится к нему.

Вскоре после опубликования работы «Анархизм или социализм?» на русском языке началось ее восхваление. Но настоящий пик «философского сталинизма» наступил с выходом в свет работы Сталина «О диалектическом и историческом материализме» (она была опубликована в 1938 г. в качестве главы в «Кратком курсе истории ВКП(б)»).

Сталин не употреблял понятия «онтология», но фактически он, как и в ранней работе «Анархизм или социализм?», придерживался в этой статье «онтологической» модели марксистской философии. В его представлении и диалектический метод, и материалистическая теория (по его мнению, две составные части диалектического материализма) — это учение фактически об одном и том же, а именно о бытии, о мире, о жизни, о законах («чертах») объективной действительности, внешнего мира. Хотя он и говорил о методе познания, даже о диалектическом способе мышления, но, по существу, под методом познания он понимал только сами законы развития объективной действительности.

Для диалектического метода, согласно Сталину, характерны четыре «черты»: 1) всеобщая связь и взаимообусловленность предметов и явлений; 2) движение и развитие в природе и обществе; 3) развитие как переход количественных изменений в качественные; 4) развитие как борьба противоположностей. Сталин изменил последовательность изложения основных «черт» метода по сравнению с тем, как это было у Гегеля и Энгельса, не включил в число основных диалектических законов закон отрицания отрицания. Изложение Сталиным диалектического метода фак-

тически означало отождествление метода и теории. Оно нашло свое отражение и в ряде трудов других авторов, исходивших из мысли о том, что учение о методе есть учение об объективных, осознаваемых человеком и сознательно им применяемых диалектических законах внешнего мира, что стоит только открыть всеобщие законы природы, чтобы их можно было применять в качестве метода.

Философский материализм, отделенный от диалектического метода, был сведен Сталиным к трем «чертам»: 1) материальность мира и закономерности его развития (проблемы материи, движения, пространства, времени, причинности и закономерности в свете новейших данных естествознания); 2) первичность материи и вторичность сознания (проблемы материи как источника ощущения, взаимосвязи мозга и мысли и др.) и 3) познаваемость мира (проблемы перехода от ощущения к абстрактному мышлению, роли практики в познании, соотношения объективной, относительной и абсолютной истины). Вопросы познания выступают при этом только как «момент» диалектического метода.

Хотя в работе «О диалектическом и историческом материализме» идея панфилософизма не сформулирована в явном виде, о ее наличии свидетельствуют попытки многих авторов того времени выводить непосредственно из абстрактных философских посылок конкретные практически-политические рекомендации и вообще попытки «напрямую» связать философию и политику, философию и практику. В первую очередь и главным образом влияние сталинизма на советскую философию связано именно с этой установкой Сталина на непосредственную связь философии с политикой, практикой, жизнью. В погоне за мнимой «философией действия» философам в еще большей степени, нежели после постановления о журнале «Под знаменем марксизма» (1931), пришлось идти на расширение предмета своей деятельности, заниматься вопросами текущей политики, экономики, культуры и т. д., «логикой дела», оставляя на втором плане свои собственные философские проблемы, «дело логики».

Идея панфилософизма наложила свой отпечаток и на представления о социальном статусе философии, ее месте в марксистской теории, о ее предмете, структуре, задачах и функциях, о механизме связи философии с практикой, конкретными естественными и общественными науками. В первые годы после выхода в свет работы Сталина «О диалектическом и историческом материализме» ее влияние проявилось, в частности, в том, что в советской литературе упрочилась точка зрения, согласно которой в марксизме вообще нет гносеологии как относительно самостоятельной философской дисциплины.

Вышедшие после сталинской статьи философские работы носили в основном комментаторский характер. Правда, в ряде работ законы и категории диалектики излагались подробнее и точнее, освещались проблемы, которые в сталинской статье не затрагивались. Вот как объяснял эту ситуацию Е. П. Ситковский в книге «Об основных чертах марксистского диалектического метода» (1939). В «Кратком курсе» изложены лишь основные черты диалектического метода, но в природе действуют не только основные законы. Значит, нужно в «дополнение» к ним проанализировать специфические законы и категории: сущность и явление, закон и явление, причина и действие, причина и цель, необходимость и случайность, возможность и действительность, форма и содержание и т. д. В работе П. Ф. Юдина «Классические произведения марксистского философского материализма» (1939) был затронут ряд проблем, отсутствующих в статье Сталина: субъективная диалектика как отражение объективных законов, диалектика как логика, взаимосвязь законов диалектики, а закон отрицания отрицания рассматривается как всеобщий закон природы и общества.

Из работ советских философов в предвоенные годы представляют интерес труды по истории философии. В 1939 г. вышла книга Г. Александрова «Очерки истории новой философии на Западе», в 1940 г. — «Краткий очерк истории философии» (С. Батищев, И. Луппол, О. Трахтенберг и др.). Опубликованы монографии и статьи, посвященные Декарту, Гоббсу, Л. Фейербаху и др. Институт философии приступил к изданию серии «Классики русской философии», в рамках которой вышли избранные философские сочинения Ломоносова, Герцена. Вышли работы, посвященные Белинскому, Герцену, Чернышевскому, Добро-

любову, Писареву, Антоновичу. Среди авторов, писавших о русских мыслителях, — В. Ф. Асмус, В. С. Кружков, М. М. Григорьян и др.

Крупным событием в философской жизни того времени стал выход в свет в 1941 г. (незадолго до начала Отечественной войны) двух томов «Истории философии». В 1943 г. вышел 3-й том «Истории философии», посвященный философии первой половины XIX в. Том был пронизан идеей ограждения ценностей мировой культуры и высших достижений немецкой философии от фальсификации фашистскими идеологами, по установившейся уже традиции в нем критиковались консервативные стороны немецкой классической философии. Но некоторые философы решили использовать складывавшуюся в условиях войны политико-идеологическую конъюнктуру, когда развернулась кампания, которой свойственны были не просто антифашистские, но и антинемецкие и вообще антизападнические мотивы. В ЦК партии было направлено письмо, в котором утверждалось, что в 3-м томе «Истории философии» допущены грубые идеологические ошибки, выразившиеся в приукрашивании немецкой классической философии, которая не могла быть одним из источников марксизма. После идеологической проработки с авторов 3-го тома была снята «сталинская премия», присужденная им вместе с авторами первого и второго тома. В постановлении ЦК партии от 1 мая 1944 г. «О недостатках в научной работе в области философии» значительная доля критики в адрес Института философии была связана с 3-м томом «Истории философии». Естественно, после «проработки» авторов 3-го тома последовали публикации, призванные «исправить» положение, в частности статья М. Б. Митина «О реакционных социально-политических взглядах Гегеля» (Большевик, 1944, № 12).

В публикациях 1943—1944 гг. особое место заняли работы по истории русской философии. В. С. Кружков, П. Н. Федосеев и М. Т. Иовчук сформулировали концепцию «классической русской философии XIX в.», согласно которой философия Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова превосходит философию Гегеля и Фейербаха, вышла за пределы созерцательности домарксова материализма, в ней началось соединение материализма и диалектики, и в этом смысле она является высшей формой домарксистского материализма[1].

Но если абстрагироваться от последствий влияния на советскую философию особых идеологических обстоятельств периода войны, то можно отметить и некоторые позитивные результаты деятельности философов в эти годы. Так, в сфере философских вопросов естествознания продолжали плодотворно работать С. И. Вавилов, Б. М. Кедров, другие ученые. В 1943 г. Институт философии начал подготовку учебников по логике. Впервые за многие годы были высказаны солидные аргументы в защиту формальной логики как «арифметики мышления», против смешения ее с логикой диалектической. В годы Великой Отечественной войны не прекращалась подготовка философских кадров.

3. Философская мысль в послевоенный период: основные черты

Страна, разоренная войной 1941—1945 гг., нашла в себе силы сравнительно быстро восстановить и развить систему философского образования. В национальных республиках Советского Союза начал функционировать ряд новых специализированных академических философских учреждений, философских факультетов и кафедр вузов. Значительно продвинулась вперед подготовка национальных философских кадров.

Наиболее общие направления работы советских философов в первые послевоенные годы обозначились еще в предшествующие периоды. Вместе с другими обществоведами они были призваны участвовать в решении не только собственно теоретических проблем, но

---

[1] См.: *Кружков В. С., Федосеев П. Н.* Основные черты русской классической философии // Большевик, 1943, № 6; *Иовчук М. Т.* Классики русской философии XIX в. (Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов) // Там же, 1944, № 12; *Он же.* Основные черты русской классической философии XIX в. М., 1944; *Кружков В. С.* О русской классической философии XIX в. М., 1945.

также стоявших перед страной конкретных политических и социально-экономических задач. Особое место отводилось философии в сфере идеологической работы, в частности распространению материалистических и атеистических взглядов среди населения. На философскую науку возлагалась также задача мировоззренческого влияния на сферы культуры, литературы и искусства, общественные и естественные науки.

Большое влияние на идейно-философский климат в стране во второй половине 40 — первой трети 50-х гг. оказали беседа И. В. Сталина с группой философов в конце 1946 г., во время которой он подверг критике книгу Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», выступление А. А. Жданова на философской дискуссии 1947 г. по той же книге, а также выход в свет работ Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» (1950), «Экономические проблемы социализма в СССР» (1952). Задачи философов в отдельных сферах уточнялись также в связи с организованными по инициативе ЦК партии послевоенными дискуссиями по вопросам литературы и искусства, биологии и физиологии, языкознания и политической экономии.

Изучение и популяризация работ Сталина ставились тогда как одна из главных задач теоретических кадров. Вышло много статей и книг, где сталинские работы переоценивались, неправомерно превозносились как «гениальные», как «вершина» марксистской теории и «новый этап» в развитии марксизма. Между тем в той расширительной модели философии, которой придерживался Сталин, не было каких-либо существенных теоретических импульсов к развитию марксистской философской теории, в то время как в трудах Маркса, Энгельса, Ленина такие импульсы существовали, и они в той или иной степени использовались советскими философами вопреки стагнационному в основном воздействию, которое оказывали на философскую жизнь работы Сталина.

Во время философской дискуссии 1947 г. по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», проведенной по инициативе Сталина под руководством Жданова, последний в своем докладе, по сути дела, противопоставил как «подлинно научной» марксистской философии всю домарксистскую философию, отвергнув современную западную философскую мысль как проявление буржуазной идеологии. Вместе с тем наряду с прямолинейными, упрощенными суждениями, относящимися к всеобщей истории философии, Жданов высказал ряд мыслей о предмете, задачах и функциях марксистской философии, которые объективно вступали в противоречие с онтологизмом и панфилософизмом: о том, что марксистская философия не является наукой наук, а служит инструментом научного познания, методом, пронизывающим науки о природе и обществе, что она не должна стоять над другими науками, что от прежней философии в марксистской философии остается, как считали Энгельс и Ленин, лишь учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика и т. п. В результате уже тогда значительно возрос удельный вес исследований по проблемам теории познания и диалектической логики и началось формирование феномена, со временем получившего название «гносеологизм».

Во второй половине 40 — первой трети 50-х гг. вышел ряд сборников статей, учебных пособий, популярных и научных монографических трудов, посвященных общим проблемам философии[1], в которых обсуждались вопросы о предмете и структуре марксистской философии, о месте философии в системе марксистского мировоззрения, ее взаимосвязях с конкретными науками.

В эти годы заметно усилился процесс дифференциации философского знания, автономизации его отдельных отраслей. Советская философия превращалась в систему философских дисциплин. В исследованиях по проблемам предмета и структуры марксистской философии стала усиливаться тенденция к разграни-

[1] См.: Диалектический материализм. М., 1947 (авторы Б. М. Кедров, Ф. В. Константинов и др.); *Леонов М. А.* Очерки диалектического материализма. М., 1948; *Розенталь М. М.* Марксистский диалектический метод. М., 1951; О диалектическом материализме. М., 1952 (авторы В. П. Чертков, В. С. Молодцов, П. Т. Белов и др.); Диалектический материализм. М., 1953 (авторы Г. Ф. Александров и др.).

чению объективной и субъективной сторон метода, когда изложение метода не сводилось к изложению законов объективной диалектики природы и истории, но эти законы переводились в правила познания, и на этой основе формировалось представление о диалектическом методе как высшей форме мышления.

Представляют интерес исследования, которые проводились представителями направления, получившего название «философские вопросы естествознания». Они носили характер обобщений новейших данных естественных наук, по которым среди авторов существовали весьма различные точки зрения[1]. Хотя в этих исследованиях преобладала «онтологическая» проблематика, о чем свидетельствуют, например, дискуссии начала 50-х гг. по вопросу о существовании двух определений материи (философского и физического), об объективности пространства и времени в свете теории относительности, о понятиях массы и энергии, о проблеме неисчерпаемости элементарных частиц и т. д. (особенно при обсуждении принципа соответствия в физике), в то же время в ряде работ поднимались проблемы закономерности научного познания, логики и методологии научного исследования[2]. Большое внимание уделялось выявлению материальных предпосылок сознания, мышления и познания, физиологических и психологических механизмов познавательной деятельности человека. При этом, правда, не обошлось без некоторых негативных последствий имело место сведение проблем гносеологии к проблематике физиологии и психологии, забывалось положение, что вопрос об истине — это задача не психологии, а в первую очередь логики как науки об истинном мышлении.

Выступление А. А. Жданова на дискуссии 1947 г., в котором была высказана мысль о необходимости разработки диалектической логики, стимулировало дискуссии о сущности логики и особенно о соотношении диалектической и формальной логики. Упрочились позиции сторонников идеи двух логик, согласно которой формальная логика трактовалась как низшая ступень, а диалектическая логика — как высшая ступень логики (М. С. Строгович, В. И. Черкесов и др.), причем среди сторонников идеи двух логик опять-таки не было единомыслия, поскольку одни считали, что диалектическая логика изучает только содержание мышления, а другие — что не только содержание, но и формы мышления. Появилась также концепция «диалектизированной формальной логики», которая не является ни формальной, ни диалектической. Наконец, были и сторонники точки зрения, согласно которой в марксизме нет двух логик — формальной и диалектической, а есть только диалектическая логика, которая берет из формальной логики относительно истинное, объединяя все в высшем синтезе (П. В. Копнин и др.).

В соответствии с возобладавшей в данный период точкой зрения исторический материализм во всем его тогдашнем весьма расширительном объеме включался в предмет марксистской философии. В эти годы по данной проблематике был издан ряд трудов (П. Н. Федосеева, Г. Ф. Александрова и др.). В 1950 г. вышел в свет учебник «Исторический материализм» (под ред. Ф. В. Константинова). Поскольку в рамках исторического материализма изучались социологические, общественно-политические, политико-экономические, этические, эстетические и другие проблемы конкретных общественных наук, то его предметом нередко считалась вся совокупность общественных отношений, а центральной задачей объявлялась разработка теории советского общества. Все это приводило к тому, что собственно философский статус исторического материализма как теории оставался в тени и в разработке

---

[1] Периодический закон Д. И. Менделеева и его философское значение. М., 1947; *Кедров Б. М.* О количественных и качественных изменениях в природе. М., 1946; *Он же.* Энгельс и естествознание. М., 1947; *Омельяновский М. Э.* Ленин и физика XX века. М., 1947; *Кузнецов И. В.* Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. М.; Л., 1948, и др.

[2] См.: *Марков М. А.* О природе физического знания // Вопросы философии, 1947, № 2; *Вавилов С. И.* Философские проблемы современной физики // Философские вопросы современной физики. М., 1952 (статья написана в 1949 г.); *Суворов С. Г.* Ленинская теория познания — философская основа развития физики // Успехи физических наук, 1949. Т. XXXIX, ч. 1; *Максимов А. А.* О значении абстракции в механике и физике // Философские вопросы современной физики. М., 1952, и др.

его философских аспектов были сделаны лишь скромные шаги.

В целом общая идеологическая и политическая обстановка, сложившаяся в стране в этот период, мало способствовала творческой работе в области философии. Следует также принять во внимание исключительные обстоятельства объективного порядка, связанные с «холодной войной», острой международной обстановкой тех лет.

Вместе с тем трудно согласиться с точкой зрения о полном склерозе теоретической мысли в эти годы или о том, что философия была окончательно подавлена. Даже убежденный антикоммунист Ю. М. Бохеньский отмечал, что после философской дискуссии 1947 г. советская философия стала переживать определенный подъем. Именно во второй половине 40 — первой трети 50-х гг. сложились солидные материальные и организационные предпосылки для научно-исследовательской и преподавательской работы в области философии. Выросло число профессионально подготовленных философских кадров, наметились существенные сдвиги с точки зрения не только количества, но и содержания выпускаемой в стране философской продукции.

Глава III

Новые тенденции и направления в философских исследованиях (60—90-е гг.)

Более благоприятные возможности для развития философской мысли в стране открылись после осуждения на XX съезде КПСС (1956) культа Сталина, что способствовало ослаблению жесткого идеологического контроля над общественными науками. Под влиянием успехов науки и техники, прежде всего в освоении космического пространства, возрос престиж физики, математики и технических наук. В прессе развернулась дискуссия между «физиками» и «лириками» (гуманитариями), свидетельствовавшая об определенных изменениях в общественном сознании конца 50—60-х гг., в частности о росте общественного интереса к роли научного знания, ценностям объективного, непредвзятого исследования. Формировалось новое поколение ученых, философов и иных деятелей культуры, стремившихся преодолеть стереотипы и догматизм в области идеологии.

Все это не могло не сказаться на взаимоотношениях между философией и другими областями знания, открывало возможности для новых подходов в философских исследованиях. Значительно расширилась тематика последних, возрос интерес к ранее запретным темам, стали более активными связи советских философов с зарубежными коллегами, их участие в международных философских конгрессах. На рубеже 50—60-х гг. от философии отпочковалась в качестве самостоятельной дисциплины психология, все более автономными становились этика, эстетика, формировались новые дисциплины — аксиология, социология (выступавшая первоначально под названием «конкретные социологические исследования») и др.

1. Проблемы теории познания. Обоснование принципа единства сознания и деятельности

Наряду со сложившимися в период относительного идеологического потепления социокультурными условиями развитию философских исследований в 60-х и последующих годах способствовали и некоторые теоретико-методологические предпосылки в области психологии и теории познания, возникшие еще в 40 — 50-х гг. Они были во многом связаны с творческим наследием видного советского психолога и философа *Сергея Леонидовича Рубинштейна* (1889—1960). В последние годы жизни он возглавлял сектор психологии Института философии АН СССР. Уже в работе «Основы общей психологии» (1940) он выдвинул принцип единства сознания и деятельности, сыгравший важную методологическую роль не только в психологии, но и в философии. В соответствии с этим принципом человек и его психика формируются и проявляются в деятельности (изначально практической). В дальнейшем, исследуя воп-

рос о природе психического и его месте во всеобщей взаимосвязи явлений, Рубинштейн в книге «Бытие и сознание» (1957) подчеркивал, что мозг является только органом психической деятельности, а не ее источником и субъектом. Источником же ее является мир, воздействующий на мозг, а субъектом выступает сам человек. Чувства, как и мысли человека, возникают в деятельности мозга, но любит и ненавидит, познает и изменяет мир человек в целом. При объяснении любых психических явлений, считал Рубинштейн, личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия. К числу внутренних условий относятся свойства высшей нервной деятельности, установки личности и т. д. Таким образом, внешние причины действуют на человека не непосредственно, а преломляясь через его субъективные внутренние качества. В дальнейшем Рубинштейн поставил еще более фундаментальную проблему: о месте уже не психического, не сознания только, а человека в мире. Этой проблеме посвящена посмертно изданная его работа «Человек и мир». Исследуя категорию бытия, он показал неправомерность ее сведения к категориям объекта и материи. Не «меньшей» реальностью, чем материя, является сознание. При этом осознание мира человеком — это не просто акт сознания, а «в силу участия в нем практики — способ, модус существования (бытия) человека по отношению к бытию»[1].

Рубинштейн одним из первых обратил внимание на то, что в современных ему исследованиях по проблемам диалектического материализма человек выступал как бы в «усеченном» виде — лишь в качестве субъекта, для которого все вокруг объект. В результате он «выпадал» из учения о действительности. Между тем определение бытия должно включать человека как неразрывную его составляющую. «Надо ввести его в сферу, в круг бытия и, соответственно, определить круг категорий»[2]. Эти выводы ученого оказали заметное воздействие на постановку и решение проблем как теории познания, так и социальной философии, философской антропологии и других областей философского знания.

На рубеже 50—60-х гг. узловым пунктом всех философских исследований в стране все более становились проблемы гносеологии, теории и логики познания. Видную роль здесь сыграли Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров, П. В. Копнин и их сторонники.

Эвальд Васильевич Ильенков (1924—1979) еще в аспирантские годы начал преподавать на философском факультете МГУ, но в 1953 г. после обнародования своих «гносеологических тезисов» был освобожден от преподавательской деятельности по обвинению в «гегельянстве». Затем он работал в Институте философии АН СССР. Своими трудами «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960), «Диалектическая логика: очерки истории и теории» (1974) и др. Ильенков сделал важный вклад в разработку теории материалистической диалектики как логики, а также в создание системы логико-диалектических категорий. Опираясь на метод восхождения от абстрактного к конкретному Гегеля и Маркса, он наметил контуры диалектической логики как науки о формах и путях формирования научных абстракций с целью достижения объективной истины в противовес старой логике, которую считал сводом правил оперирования готовыми понятиями, суждениями, умозаключениями, а не наукой о достижении истины. Метод восхождения от абстрактного к конкретному, согласно Ильенкову, выступает в качестве закона, которому подчиняется познание. При этом «конкретное в мышлении» он, вслед за Марксом, понимал как системную совокупность определений (категорий), отражающую сущностную структуру предмета, а «абстрактное» — как фиксацию одной из сторон (свойств) исследуемого предмета. Восхождение от абстрактного к конкретному он рассматривал как «универсальный метод мышления в науке вообще»[3]. Все другие логические категории (анализ, синтез, индукция, обобщение и т. д.) он считал условиями осуществления этого восхождения.

---

[1] Вопросы философии. 1966. № 7. С. 163.

[2] Там же. С. 164.

[3] *Ильенков Э. В.* Философия и культура. М., 1991. С. 293. См. также: *Он же.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 195—198.

Широкий резонанс в философской общественности 60—80-х гг. вызвали дискуссии о природе идеального и его соотношении с понятиями индивидуального и общественного сознания. Обсуждение этого вопроса имело тем большее значение, что в первой трети 60-х гг. получила некоторое распространение точка зрения, представители которой пытались обосновать материальность сознания путем сведения психического к физиологическому. Однако опыт показал, что изучение проблем сознания преимущественно на естественно-научном материале ведет к неразрешимым трудностям. Физическое или физиологическое отражение хотя и играет важную роль в формировании сознания, в познавательном процессе, однако последнее осуществляется не биологическим организмом, перерабатывающим информацию, а человеком как активным субъектом, включенным в систему социальной деятельности. Исходя из такого понимания, Ильенков и его сторонники считали, что идеальное есть не индивидуально-психологическое явление, тем более не физиологическое, а общественно-историческое, продукт и форма духовного производства. Он критиковал тех, кто сводил идеальное к состоянию той материи, которая «находится под черепной коробкой индивида». Идеальность по своей природе и генезису носит чисто социальный характер. «Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности»[1]. Центральным у Ильенкова является положение о том, что идеальные явления, хотя и не сводятся к физическим, выступают как подлинные компоненты объективной реальности. Иными словами, идеальное существует объективно как форма человеческой деятельности, воплощенная в форме «вещи». Утверждение об объективности идеального некоторые оппоненты подвергали сомнению, так как оно ассоциировалось у них с объективным идеализмом гегелевского типа.

[1] *Ильенков Э. В.* Философия и культура. С. 268.

В разработке концепции сознания и личности Ильенков опирался также на практические достижения отечественных дефектологов И. А. Соколянского и А. И. Мещерякова. Он стал продолжателем работ последнего со слепоглухонемыми детьми, дал философское обоснование медико-педагогической системе формирования сознания личности таких детей[2].

В дискуссии о природе идеального деятельностному подходу был противопоставлен информационный подход, согласно которому идеальное — это актуализированная для личности информация в «чистом виде» и способность свободно оперировать ею. Иными словами, идеальное — это субъективная реальность[3].

В течение 60—80-х гг. вновь возникла дискуссия о соотношении диалектики, логики и теории познания, поскольку предыдущие обсуждения не привели к решению этой проблемы. Развернулась также дискуссия о предмете и структуре диалектической логики. Среди наиболее важных ее проблем чаще всего рассматривалось восхождение от абстрактного к конкретному, соотношение исторического и логического, анализ и синтез, индукция и дедукция, проблема противоречий (Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров, П. В. Копнин, М. Н. Алексеев, В. И. Шинкарук, Д. П. Горский, И. С. Нарский и др.). Анализируя соотношение категорий всеобщего, общего и особенного, ученые пришли к выводу, что категория всеобщего в диалектической логике выступает не как абстрактно-всеобщее, а как конкретно-всеобщее, которое включает в себя все богатство особенного и единичного.

Заметный вклад в изучение проблем логики научного исследования, диалектики как логики внесли работы *Павла Васильевича Копнина* (1922—1971)[4]. В последние годы жизни он работал директором Института философии АН СССР. Копнин критически оценивал ши-

[2] См.: *Ильенков Э. В.* Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2.

[3] См.: *Дубровский Д. И.* О природе идеального // Вопросы философии. 1971. № 4; *Он же.* Проблема идеального. М., 1983.

[4] См.: *Копнин П. В.* Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973; *Он же.* Диалектика, логика, наука. М., 1973.

роко распространенную в те годы трактовку предмета философии (диалектического материализма), сводившую его к наиболее общим законам природы, общества и мышления. Он считал, что это определение еще не выявляет специфики философии среди других областей знания. «Философия начинается с того момента, когда ставится вопрос об отношении бытия и мышления»[1]. Копнин одним из первых выступил за создание самостоятельной дисциплины «метафилософии», считая, что философия может сама стать предметом особого теоретического анализа. Он обращал также внимание на необходимость раскрытия природы и особенностей языка философского знания.

В философской литературе этого периода началась разработка такой представляющей интерес гносеологической проблемы, как субъект-объектные отношения в познании. В противовес распространенным прежде подходам, в которых акцентировалась, как правило, одна сторона этого отношения — существование объекта вне субъекта и до него и соответственно в тени оставалась активность познающего субъекта, — было проведено разграничение бытия и объекта и подчеркнуто, что если бытие само по себе существует независимо от субъекта, то в качестве объекта оно соотносительно с субъектом. Важные результаты в исследованиях диалектики субъекта и объекта были достигнуты в работах В. А. Лекторского[2], А. М. Коршунова и др., а также в ряде коллективных трудов. Они основывались на осознании неразрывной связи познания с практической деятельностью человека, выявлении роли ее различных социально-культурных измерений как факторов, «опосредствующих» познавательный процесс, делающих его возможным.

Рассмотрение субъекта познания как субъекта деятельности стимулировало интерес многих философов и психологов к особенностям деятельности и творчества человека (А. Н. Леонтьев, Г. С. Батищев, В. С. Библер и др.). Исследовалась диалектика «опредмечивания» и «распредмечивания», интериоризации и экстериоризации (преобразования внешних действий во внутренние, и наоборот) в процессе как предметно-практической, так и знаково-символической (соответственно познавательной) деятельности.

В работах по диалектике творчества *Генрих Степанович Батищев* (1932—1990), вышедший из ильенковской школы, разработал парадигму «межсубъектного подхода» (включающего в себя субъект-объектные отношения). Этот подход позволил выделить различные уровни сознания: творческую деятельность и творческое отношение человека к миру, к объективной диалектике универсума, к самому себе. Это отношение является наддеятельностным и по своей сути ценностным[3].

В исследованиях проблем научной истины (противопоставляемой «истине обыденного сознания») была разработана концепция «статуса эквивалентных описаний в познании». В ней подчеркивалась возрастающая роль субъекта, дающего различные формулировки одной и той же идеи[4].

Наряду с этим шли поиски различных моделей субординации и систематизации философских категорий (А. П. Шептулин, В. Н. Сагатовский и др.). Делались попытки преодолеть сугубо онтологический подход (как выражающий свойства лишь бытия) к анализу категорий посредством обращения к гносеологическим, логическим и социально-историческим их аспектам. В анализе вопроса о пределе противоположности между материей и духом высказывалась точка зрения (П. В. Алексеев), что при обращении к материи как субстанции (в спинозовском ее понимании) понятие «материя» оказывается включающим в себя понятие «дух».

Новые подходы проявились в исследованиях проблем сознания и самосознания (А. Г. Спиркин, В. П. Тугаринов, Ф. Т. Михайлов и др.)[5], соотношения чувственного, рационального и ир-

---

[1] *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 27.

[2] См., например: *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии. М., 1965; *Он же.* Субъект, объект, познание. М., 1980.

[3] См.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. Спб., 1997.

[4] См.: *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1977.

[5] См.: *Спиркин А. Г.* Сознание и самосознание. М., 1972; *Тугаринов В. П.* Избранные философские труды. Л., 1988; *Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого «я». М., 1964.

рационального, роли интуиции и фантазии в познании, взаимосвязи языка и мышления, философских проблем семантики и семиотики.

Природа человеческого сознания и мышления — стержневая тема философских размышлений *Мераба Константиновича Мамардашвили* (1930—1990). Исследование этой темы он проводил не в традиционном плане объективного соотношения души и тела, психического и физического, а выявляя особенности и условия умственной деятельности философа, наблюдающего процессы, происходящие в сознании. Согласно его представлениям, философ существует прежде всего не в своей психологической субъективности, а в объективном своем отношении к сознанию. Он выступает как философ лишь тогда, когда процесс познания у него протекает на уровне рефлексии сознания и самопознания. Эти акты философской рефлексии уже заключены внутри наук: психологии, этики, физики и др. — в качестве предпосылок и условий научного познания. Иными словами, сам акт познания содержит «какие-то философские акты, независимо от того, знаем мы об этом или не знаем»[1]. Совокупность этих философских актов, содержащихся внутри научных операций, Мамардашвили называл «реальной или натуральной философией», приверженцем которой он себя считал. «Реальная философия» представлялась ему неким мысленным, духовным полем, в котором совершаются акты научного познания, составляющие неотъемлемый элемент культуры. Ясно, что эти подходы шли в русле не традиционной проблематики материалистической диалектики, а прежде всего феноменологии.

В связи с необходимостью философского осмысления проблем кибернетики активно анализировались созданные ею новые понятия — информации, управления и обратной связи, которые стали играть важную роль и в других науках: биологии, медицине, экономике, лингвистике и т. д. Некоторые философы (Б. С. Украинцев и др.) полагали, что информация есть производное от отражения, особая форма всеобщей связи. Другие авторы (В. М. Глушков, И. Б. Новик) рассматривали информацию как свойство материи вообще. По их мнению, информация и отражение выражают разные стороны одного и того же явления. В информации, в структурности ее символов выражается упорядоченность отражения. Соотношение информации и отражения рассматривалось также в работах В. С. Тюхтина, А. Д. Урсула и др.

Важное место в исследованиях занимали проблемы моделирования. Общепринятым стало деление моделей на вещественные (материальные) и знаковые (идеальные). Особое внимание уделялось знаковым моделям, т. е. формальным математическим и логическим системам, каждая из которых способна описывать ряд различных объектов.

2. Философия науки, общенаучные методы познания и логические исследования

В 60—80-х гг. в сфере философского знания сформировалось новое крупное направление, фактически новая дисциплина — философия науки, изучающая науку как специфическую область человеческой деятельности и как развивающуюся систему знаний. Было опубликовано много работ по логическому строению и типологии научных теорий, взаимоотношению теоретического и эмпирического уровней научного исследования, проблемам объяснения и понимания, предпосылок и механизмов формирования нового знания в науке и т. д. (В. С. Швырев, В. С. Степин, А. И. Ракитов, М. В. Мостепаненко, Ю. В. Сачков, И. А. Акчурин, Е. П. Никитин, Ю. А. Петров и др.).

Логико-методологические исследования науки существенно обогатили представления о структуре научного познания. Была показана необходимость выявления исторически сменяющихся стилей мышления, исходных картин мира, которые лежат в основе формирования конкретных научных теорий. Изучение стилей мышления, относительно устойчивых парадигм возможно лишь тогда, когда исследователь выходит за пределы данной теоретической системы,

[1] *Мамардашвили М. К.* Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 5.; см. также его работы «Как я понимаю философию» (1990), «Стрела познания» (1997) и др.

обращается к ее философским основаниям, анализирует теорию в контексте культуры определенного периода. Объектом исследований стали также научные революции, проблемы дифференциации и интеграции научного знания, преемственности и прерывности в его развитии и т. д. (Б. М. Кедров, С. Р. Микулинский, Н. Ф. Овчинников, А. П. Огурцов и др.).

Бонифатий Михайлович Кедров (1903—1985) был первым главным редактором журнала «Вопросы философии» (1947—1949), в разные годы — директором Института истории естествознания и техники АН СССР и Института философии АН СССР. Он внес заметный вклад в исследования взаимосвязи философии и естествознания (особенно химии, физики, биологии), философских проблем науковедения, научного творчества, классификации наук («Науки в их взаимосвязи. История. Теория. Практика» (1988), «Проблемы логики и методологии науки. Избранные труды» (1990) и др.). В условиях, когда нередко проявлялась тенденция к чрезмерной политизации философии, Кедров стремился утверждать принцип научности в философских исследованиях.

На рубеже 70—80-х гг. в отечественной и зарубежной философии науки на передний план стали выдвигаться проблемы социокультурной обусловленности научного познания. Это был переход к новой методологии исследований. Было показано, что в истории развития методологии науки можно выделить три этапа, соответствующие трем типам научной рациональности. На смену господствовавшему в XVII — конце XIX в. типу классической рациональности, когда условием объективности знания считалось исключение из него всего, что относится к субъекту познавательной деятельности, пришел неклассический тип рациональности, исходивший из того, что познающий субъект не отделен от предметного мира, а находится внутри него. Этот подход сложился в условиях революции в естествознании конца XIX — начала XX в. и создания квантово-релятивистской физики. С конца 70-х гг. стал формироваться новый, постнеклассический тип научной рациональности, связанный с анализом науки в контексте ее социального бытия, обусловленности состоянием культуры, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками[1].

В процессе дифференциации и интеграции наук возникали новые научные дисциплины, междисциплинарные связи и пограничные проблемы. В результате разработок проблем кибернетики, информатики, экологии, освоения космоса был сделан вывод о наличии в современной науке общенаучного уровня знания. Это означало, что помимо двух выделявшихся ранее уровней познания — специфического (для каждой отдельной науки) и особенного (для ряда наук) вводился в научный оборот третий уровень — общенаучный, не сводимый ни к философскому, ни к частнонаучному. Общенаучный характер методологии позволяет применять ее одновременно в нескольких различных научных дисциплинах. В этой связи активно исследовались не только традиционные в диалектическом материализме категории и понятия, но и новые или мало разрабатывавшиеся: структура, система, вероятность, мера, симметрия, инвариантность, единичное, особенное, всеобщее, субстанция, вещь, саморазвитие и др. Дискутировался вопрос о статусе этих категорий: какие из них следует отнести к философским, а какие — к общенаучным. К общенаучным методам относили системно-структурный, структурно-функциональный, логико-математический, моделирования и другие. Широкое развитие получили философские исследования системного подхода и общей теории систем. Их начало восходит к работе междисциплинарного семинара, собиравшегося в 60-е гг. под руководством Г. П. Щедровицкого в научно-исследовательском Институте общей и педагогической психологии. Однако ортодоксальные критики расценили деятельность Щедровицкого как попытку «гальванизации трупов логического позитивизма». И все же в Институте истории естествознания и техники АН СССР был создан сектор системного исследования науки, который начал выпускать ежегодник «Системные исследования»

---

[1] См.: *Степин В. С.* Природа научного познания. Минск, 1979; *Он же.* От классической к постнеклассической науке (изменение оснований и ценностных ориентаций) // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990.

(1969—1997), продолженный с конца 70-х гг. уже в стенах Всесоюзного научно-исследовательского института системных иследований (в настоящее время — Институт системного анализа РАН).

Исследования проблематики системного подхода первоначально проявлялись главным образом в форме критического рассмотрения общей теории систем, выдвинутой австрийским ученым Л. фон Берталанфи, а затем началась самостоятельная разработка отдельных методологических проблем и различных путей построения общей теории систем[1]. Анализировались основные понятия системного подхода — система, структура, элемент, организация, целостность, связь и др. В отличие от некоторых зарубежных исследователей советские философы стремились с помощью системно-структурного анализа истолковать проблематику изменения и развития, например, посредством включения параметра времени в исследование структуры и организованности объектов. Иными словами, они стремились не разъединять, а объединять системно-структурные и историко-генетические методы. Многие работы носили при этом дискуссионный характер. В ряде трудов выявлялась связь системно-структурной проблематики с методами исследований сложных систем в марксистской диалектике. Так, В. П. Кузьмин, автор монографии «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса» (3-е изд., 1990), считал, что обоснование Марксом системности как одного из важных элементов методологии явилось открытием нового измерения действительности: на смену господствовавшему ранее «предметоцентризму» пришел «системоцентризм».

В тесной связи с проблематикой философии науки развивались и исследования в области логики. Начиная с 50-х гг. был написан ряд фундаментальных трудов по истории традиционной и символической логики (В. Ф. Асмус, А. С. Ахманов, П. С. Попов, А. О. Маковельский, Н. И. Стяжкин). В дальнейшем основное внимание было сконцентрировано на возможностях формализации языка науки, построении различных неклассических логик, ориентированных на большее приближение к реальной практике научного мышления. Использование методов символической логики позволило осуществить современную интерпретацию многих традиционных логических проблем, обогатило методы логического исследования элементами нового формально-математического аппарата (Д. П. Горский, А. Л. Субботин и др.). Интенсивное использование в логике математического аппарата потребовало исследовать новые вопросы логической семантики, теории истины, проблемы существования и философских оснований самой логики, возможностей и границ формализации (Б. В. Бирюков, Е. Д. Смирнова, В. В. Целищев, В. В. Петров). Исследовались проблемы индуктивной и вероятностной логики, особенностей логики квантовой механики (Г. И. Рузавин, Б. Н. Пятницын и др.). В рамках логических методов были исследованы вопросы становления, развития и смены теорий (А. Л. Никифоров). Вместе с тем попытки применения современной логики с ее мощным логико-математическим аппаратом к решению многих актуальных проблем методологии и философии науки выявили, что сформировавшаяся логическая теория, которую принято именовать классической символической логикой, является ограниченной и неадекватной для их решения. Сама эта логика строилась в свое время исключительно для нужд математики. Стало очевидным, что для решения содержательных по своей сути проблем она нуждается в коренном изменении. Все это привело к созданию и развитию неклассической логики. Отечественные исследователи внесли, в частности, серьезный вклад в развитие многозначных логик (А. А. Зиновьев и др.), модальных логик (В. А. Смирнов, Ю. В. Ивлев, А. А. Ивин и др.)[2], силлогистики (В. А. Бочаров, В. И. Маркин и др.). Были разработаны логические теории, свободные от парадоксов и получившие позднее общие названия релевантных и паранепротиворечивых логик (Е. А. Сидоренко, Е. К. Войшвилло).

---

[1] См.: *Блауберг И. В., Садовский В. Н., Юдин Э. Г.* Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М., 1969; *Садовский В. Н.* Основания общей теории систем. М., 1974, и др.

[2] См.: *Смирнов В. А.* Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972; *Он же.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987, и др.

Развитие логических исследований оказало заметное влияние на методы философии и частных наук. Внедрение точных методов логической формализации в область методологического анализа науки способствовало повышению общей культуры философского мышления. В эпоху научно-технической революции все более актуальным становилось осмысление не только структуры научного знания, логико-методологической проблематики науки, но и социальных аспектов ее применения.

3. Новые подходы в социально-философских исследованиях

Научные дискуссии 60—70-х гг. выявили отставание разработок как общей теории исторического процесса, так и проблем современного общественного развития. Назрела потребность в переосмыслении статуса исторического материализма, который чаще всего стали называть общесоциологической или социально-философской теорией. Этот подход нашел свое отражение в работах: «Марксистско-ленинская теория исторического процесса» (под ред. Ю. К. Плетникова. Т. 1—3, 1981—1987); В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона «Теория и история» (1981); К. Х. Момджяна «Концептуальная природа исторического материализма» (1982) и др. Творчески ориентированные философы выступали за преодоление догматического разделения и обособления диалектического материализма и исторического материализма, что подспудно приводило к представлению о существовании неких «двух материализмов» — диалектического и исторического. Они стремились истолковывать структуру марксистской философии как целостную теорию, в которой диалектический материализм и исторический материализм находятся во внутреннем единстве (при всей их относительной специфике). Целостный подход в определенной мере проявился и в создании обобщающих работ по теории материалистической диалектики, которая охватывала бы все сферы бытия. В первой половине 80-х гг. вышел в свет ряд таких многотомных трудов (руководители авторских коллективов П. Н. Федосеев, Л. Ф. Ильичев, М. Б. Митин, Ф. В. Константинов и др.). При всех своих недостатках эти труды, отражая достигнутый уровень предшествующих исследований отдельных категорий и проблем диалектики, внесли определенный вклад в разработку интегральной теории развития, основанной на признании органической связи между общефилософскими и социальными аспектами теории диалектики.

Необходимость интегративного подхода особенно ощущалась в анализе комплексных, глобальных и стыковых проблем, порождаемых развитием науки и общественной практики (например, научно-технической революции, культуры, человека, экологии и т. д.).

Длительное время особенности социальной формы движения, «социума», не были предметом исследований на общефилософском уровне. В вышедших в этот период работах о природе социального субстрата как особой формы развития материи[1] делался вывод, что появление человека означало возникновение качественно новой по сравнению с предшествующими видами развития материи социальной формы, проявляющейся в целеполагающей деятельности человека. В ряде работ были раскрыты особенности социально преобразующей и духовной деятельности людей, структуры человеческой деятельности, соотношения объективных факторов деятельности и самой активности субъекта исторического процесса. Деятельностный подход нашел широкое применение в гуманитарных науках — психологии, лингвистике, эргономике, культурологических исследованиях и т. д.

Этот подход позволил осуществить более глубокий анализ общественного производства как способа общественной жизнедеятельности[2]. Социальный компонент, выступающий в форме производства самого человека, рассматривался как связывающий воедино материальную и духовную составные части общественного производства и воспроизводства. В коллективной монографии «Духовное производство» (1981) анализировалась духовная деятельность (производство сознания) в системе общественного разделения труда, была дана

---

[1] *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. М., 1971, и др.

[2] См., например: *Сиземская И. Н.* Человек и труд: условия гармонии и развития. М., 1981; Производство как общественный процесс. М., 1986, и др.

его историческая типология. Широко исследовались структура общественного сознания, соотношение материального и идеального в обществе, проблемы философии истории, образа жизни и общественной психологии[1].

Новые подходы проявились в исследованиях проблем цивилизации и культуры[2]. Широкое признание получила концепция, согласно которой в культуре представлено личностное измерение общества, его человеческий потенциал, пронизывающий все его сферы жизни. Развитие культуры есть становление и развитие самого человека как субъекта исторического процесса. Большая работа была проведена по подготовке XVII Всемирного философского конгресса (1983) по теме «Философия и культура», предложенной советскими учеными. Видное место в социально-философских исследованиях этого периода занимали работы по проблемам личности, ее структуры, ценностных ориентаций, закономерностей формирования и т. д.[3]

Активно разрабатывались философские аспекты глобальных проблем современности: проблема сохранения природной среды как естественной среды обитания земной цивилизации, сырьевая, энергетическая, демографическая ситуация на планете, вопросы войны и мира (И. Т. Фролов и др.).

4. Становление философской антропологии

Исследования проблем человека до 60-х гг. в советской философии фактически не проводились. Господствовала точка зрения, что человек должен рассматриваться не как объект специального познания, а в плане соотношения личности и общества и лишь в его «массовидной» форме (как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил, продукт антропо- и социогенеза и т. д.). Сторонники новых подходов к изучению человека («антропологисты») подвергли критике механистические попытки растворить индивида в обществе и тем самым снять саму проблему изучения человека как личности и индивидуальности. Таким образом, формирование философской антропологии как относительно самостоятельного направления исследований проходило в открытой или скрытой конфронтации с теми, кто стоял на позициях ортодоксально-догматически толкуемого марксизма.

Начавшийся с 60-х гг. своеобразный «поворот к человеку» был связан с потребностью противостоять господствовавшей установке рассматривать человека как «винтик» государственной машины, а также с развитием частнонаучных исследований человека, возникновением таких дисциплин и направлений, как генетика человека, дифференциальная психофизиология, аксиология, эргономика и др.

В 1968 г. вышла книга Б. Г. Ананьева «Человек как предмет познания», в которой была предпринята попытка систематизировать многообразные частнонаучные данные о человеке и создать «общую теорию человекознания» на основе психологии. Вскоре, однако, обнаружились недостатки подобного комплексного подхода, поскольку всесторонность описания человека не может заменить собой потребность в создании целостной теории. Психолог А. Н. Леонтьев в этой связи отмечал, что необходимо развивать познание личности именно как целостного образования, что «отнюдь не может быть возмещено комплексом сопоставляемых между собой морфологических, физиологических и отдельных функционально-психологических данных. Растворяясь в них, она в конечном счете оказывается редуцированной либо к биологическим, либо к абстрактно-социологическим, культурологическим представлениям о человеке»[4].

---

[1] См.: *Барулин В. С.* Соотношение материального и идеального в обществе. М., 1977; *Он же.* Диалектика сфер общественной жизни. М., 1982; *Уледов А. К.* Духовная жизнь общества. М., 1980; *Он же.* Общественная психология и идеология. М., 1985; *Толстых В. И.* Образ жизни: понятие, реальность, проблемы. М., 1976; *Гобозов И. А.* Введение в философию истории. М., 1993, и др.

[2] *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983; *Межуев В. М.* Культура и история. М., 1977, и др.

[3] *Демин М. В.* Проблемы теории личности. М., 1977; *Резвицкий И. И.* Личность. Индивидуальность. Общество. М., 1984, и др.

[4] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. С. 162.

В результате дискуссий многие ученые стали подчеркивать особую роль в познании человека философии, которая не должна превращаться в простое толкование данных отдельных наук, поскольку она имеет свой угол зрения, свои задачи, связанные с интегративными и эвристическими функциями в исследовании феномена человека. В советской науке сложилось новое направление — концептуальная разработка философских проблем человека. Она нашла свое отражение в коллективном труде «Проблема человека в современной философии» (1969), в работах А. Г. Мысливченко «Человек как предмет философского познания» (1972), Б. Т. Григоряна «Философия о сущности человека» (1973), М. С. Кагана «Человеческая деятельность» (1974), Л. П. Буевой «Человек: деятельность и общение» (1978), И. Т. Фролова «Перспективы человека» (2-е изд., 1983) и др. В качестве собственно философских аспектов исследования вычленялись: 1) специфика человека как феномена материального мира, 2) диалектика сущности и существования человека, 3) соотношение биологического и социального, 4) проблема свободы, 5) творчество и осуществимость замыслов, 6) модусы экзистенциалов (переживаний), 7) конечность и бесконечность человека, проблема смысла его жизни[1].

По инициативе И. Т. Фролова в 1991 г. был создан Институт человека. Итоговыми работами по изучению человека в философии, частных науках, искусстве и религии явились коллективные труды «Человек в системе наук» (1989) и «О человеческом в человеке» (1991). На развитие философско-антропологических исканий в стране заметное влияние оказало критико-аналитическое изучение современных западных течений — экзистенциализма, философской антропологии, психоаналитических теорий и др. Все более активно, особенно в последние годы, осваивается антропологическая проблематика в творческом наследии русских философов и писателей.

В исследованиях «философии человека» в 60—90-х гг. были признаны неправомерность сведения человека к его сущности, необходимость анализа ее в диалектической взаимосвязи с категорией существования (как проявления многообразия социальных, биологических, нравственных, психологических качеств жизнедеятельности индивида). Анализируя механизм взаимодействия и взаимопроникновения биологического и социального в человеке, ученые пришли к выводу, что это не означает ни их взаимного растворения, ни параллельного сосуществования двух начал. Биологические структуры и функции человеческого организма под воздействием социального фактора в значительной мере (но не полностью) претерпели модификацию и достигли в ряде отношений более высокого уровня развития, нежели у других представителей животного мира, т. е. «очеловечились». Было подвергнуто критике традиционное для марксизма понимание свободы лишь как «познанной необходимости» и выдвинута концепция внутренней свободы как возможности самостоятельного выбора и самореализации человека. В отличие от прежнего фактического отождествления в научных работах понятий «человек», «личность», «индивид», «индивидуальность» были выработаны определения, отражающие их различия и специфику. Было подчеркнуто, что целостная концепция человека должна носить не только теоретико-познавательный, но и гуманитарно-аксиологический характер. Поэтому в ряде работ последнего времени ощущается поворот от привычных способов философствования, от сухой теоретической рассудочности к экзистенциальным, гуманитарно-ценностным проблемам жизненного мира человека, с тем чтобы способствовать выработке духовной ориентации в поисках смысла жизни и своего назначения.

Философско-антропологические исследования оказали влияние на формулировку предмета и задач философии. В отличие от обычного в те времена определения ее как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления, появились определения философии как целостного учения о мире и человеке в их взаимоотношении.

---

[1] См.: *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967; *Он же.* Время человеческого бытия. М., 1987; *Давидович В. Е.* Проблемы человеческой свободы. Львов, 1967; *Дубинин Н. П.* Что такое человек. М., 1983; *Ватин И. В.* Человеческая субъективность. Ростов-на-Дону, 1984; *Гуревич П. С.* Философская антропология. Учебное пособие. М., 1997, и др.

5. Историко-философские, этические и эстетические исследования

С середины 50-х гг. начался определенный подъем *историко-философских исследований,* укреплялась тенденция к преодолению традиционных методологических установок, тормозивших их развитие. Подверглись критике проявления нигилистического отношения к философскому наследию, противопоставление русской философии западноевропейской, абсолютизация «принципа партийности» и т. д. В противовес некоторым зарубежным авторам, противопоставлявшим «западное» и «восточное» мышление, советские исследователи исходили из необходимости выявлять вклад каждого народа во всемирную историю философии, преодолевать как традиционный «европоцентризм», так и обозначившиеся тенденции «азиоцентризма». В течение 1957—1965 гг. вышла в свет шеститомная «История философии» (под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова и др.). Это была первая в марксистской литературе попытка охватить всемирный историко-философский процесс с древнейших времен до 60-х гг. XX в. В сферу анализа была включена также философская мысль ряда ранее не исследовавшихся малых стран и народов. Вместе с тем уровень анализа снижался вследствие расширительного понимания предмета истории философии, раздробленности материала, проявлений схематизма и упрощенчества в освещении историко-философского процесса.

Высоким профессионализмом отличаются труды *Валентина Фердинандовича Асмуса* (1894—1975) по истории античной философии, философии нового времени, немецкой классической философии и литературы. Особое внимание он уделял проблемам истории диалектики, интуиции (ее роли в решении ключевых проблем гносеологии) и эстетики[1].

В течение 60—80-х гг. исследования в области истории философии приобретали все более многоаспектный характер, что требовало разработки более гибкой их методологии. Было признано, что противоположность материализма и идеализма в какой-то мере определилась только на заключительных стадиях развития древнегреческой философии, а окончательно оформилась лишь в новое время. Наряду с антитезой «материализм — идеализм» стали применяться и иные принципы деления философских учений: рационализм и иррационализм, рационализм и эмпиризм, сциентизм и антисциентизм и др. В отличие от прежних установок отмечалось, что материалистические взгляды подчас носили консервативный характер, а религиозно-идеалистические порой становились знаменем прогрессивных сил. Было преодолено сложившееся с конца 40-х гг. нигилистическое отношение к классической немецкой философии, особенно к философии Гегеля. Подверглись критике вульгарный социологизм и модернизация, проявлявшаяся в попытках сблизить мировоззрение отдельных философов прошлого с марксизмом. Был расширен «реестр» методологических принципов: наряду с традиционными историко-хронологическим и персональным получили обоснование проблемно-категориальный и «страноведческий» подходы.

Важный вклад в познание истории философии и методологию ее исследования внесли труды *Теодора Ильича Ойзермана* (р. 1914), *Алексея Сергеевича Богомолова* (1927—1983), *Игоря Сергеевича Нарского* (1920—1993) и др.

Работы Т. И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» (2-е изд., 1982), «Главные философские направления» (2-е изд. 1984), «Основы теории историко-философского процесса» (в соавторстве с А. С. Богомоловым, 1983) и другие посвящены анализу специфики философского знания, закономерностей развития философии, иными словами, — разработке теории историко-философского процесса. Выявляются специфические особенности философии как общего теоретического мировоззрения, соотношение единства и многообразия философской проблематики. Исследуются проблемы возникновения философии и ее источников (взаимоотношения с мифом, эпосом и научным знанием). «Суммарно говоря, возникновение философии осуществляется в результате *разрешения противоречия* между мифологическим представле-

[1] *Асмус В. Ф.* Избр. филос. труды: В 2 т. М., 1969—1971.

нием и элементами развивающегося первоначального научного знания о природе и обществе»[1]. Анализируя историко-философский процесс, Ойзерман делает вывод, что «историко-философский процесс есть необходимый способ существования философии, благодаря которому ее прошлое включается в последующее развитие»[2]. А. С. Богомолов особое внимание уделял проблемам истории диалектики, в частности в античной философии[3]. Он впервые в отечественной литературе дал развернутый критический анализ английской и американской философии XX в., немецкой философии второй половины XIX — первой половины XX в. С этой тематикой перекликаются работы И. С. Нарского по истории западноевропейской философии XVII, XVIII, XIX и XX вв., в них особое внимание обращается на проблемы теории познания и диалектики.

Заметными событиями в философской жизни явились выход в свет серии трудов по истории диалектики, пятитомной «Философской энциклопедии» (1960—1970) и издание многотомных философских первоисточников в серии «Философское наследие». Историко-философская наука обогатилась трудами по древней, античной, средневековой философии, эпохи Возрождения (В. Ф. Асмус, А. Ф. Лосев, В. В. Соколов, А. Н. Чанышев, Ф. Х. Кессиди, Д. В. Джохадзе и др.), философии нового и новейшего времени (М. Ф. Овсянников, Б. Э. Быховский, А. В. Гулыга, Ю. К. Мельвиль, Н. В. Мотрошилова, В. М. Богуславский, Т. Б. Длугач, Г. Г. Майоров и др.). Исследовались направления современной философии на Западе — экзистенциализм, неопозитивизм, феноменология, философская антропология, неотомизм, прагматизм, критический рационализм, герменевтика, структурализм и др. (П. П. Гайденко, Б. Т. Григорян, Ю. Н. Давыдов, А. Ф. Зотов, Э. Ю. Соловьев, Г. М. Тавризян, Н. С. Юлина, И. С. Вдовина, А. М. Руткевич и др.). Получил развитие новый тип исследований — историко-философское страноведение, т. е. анализ философской мысли в контексте духовной культуры отдельных стран — Скандинавии (А. Г. Мысливченко), Италии (С. А. Эфиров), Латинской Америке (А. В. Шестопал) и др.

В самостоятельное направление сложились исследования философии и религии в странах Востока — Китае, Индии, Японии, Иране, арабских странах (С. Н. Григорян, М. Т. Степанянц, А. В. Сагадеев, В. Г. Буров, Е. А. Фролова и др.).

Широкое развитие получили исследования истории марксистской философии (Т. И. Ойзерман, Н. И. Лапин, А. Д. Косичев, Б. В. Богданов, М. Н. Грецкий, М. В. Романенко, В. Ф. Титов и др.).

Все более важное значение приобретали исследования по истории отечественной философии. Первым обобщающим трудом стали «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» (в 2 т., 1955—1956). Более полное исследование истории философской мысли русского и других народов СССР с древнейших времен до последней трети XX в. нашло отражение в пятитомной «Истории философии в СССР» (1968—1988), подготовленной большим коллективом авторов (руководитель В. Е. Евграфов). При всей значимости этого фундаментального труда он во многом не был свободен от существенных недостатков в плане как методологии, так и содержания (расширительное понимание предмета философии, недостаточное внимание к идеалистическим течениям и т. д.). Систематическое изложение историко-философского процесса в России дано в монографии А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия XI—XIX вв.» (1970; 2-е изд., 1989). Эта книга пользовалась популярностью как учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов.

Постепенно историография русской философии обретала новые параметры и акценты. Появились специальные труды по эпохе Киевской и Московской Руси (М. Н. Громов, В. В. Мильков и др.). Но выявился большой разброс точек зрения по вопросу о том, что представляет собой древнерусская философская мысль XI—XVII вв. 1000-летие принятия христианства Киевской Русью стимулировало исследования по древнерусской культуре, в том

---

[1] *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 95.

[2] Там же. С. 266.

[3] *Богомолов А. С.* Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982; *Он же.* Античная философия. М., 1985.

числе философии. Расширился круг представлений о русской философии XVIII в. (В. А. Малинин, П. С. Шкуринов, И. Я. Щипанов и др.). Выявились различные оценки материалистического направления в русской мысли 40—60-х гг. XIX в., представленного именами Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и их единомышленников. Ряд авторов традиционно трактовали взгляды этого круга мыслителей как «философию русских революционных демократов» (А. Н. Маслин, З. В. Смирнова, В. В. Богатов, А. Т. Павлов, А. Д. Сухов и др.); другие считают их главными представителями русского просветительства XIX в. (В. Ф. Пустарнаков и др.). Проявился интерес к консервативно-романтическому направлению в русской философии XIX в., особенно к взглядам П. Я. Чаадаева и славянофилов. Прошли острые дискуссии о роли и месте славянофилов в истории русской мысли. Существенный сдвиг произошел в изучении русской идеалистической философии XIX—XX вв.: былое игнорирование сменилось растущим интересом (Л. А. Коган, П. П. Гайденко, В. А. Кувакин, Н. С. Семенкин, В. В. Сербиненко).

Этическая мысль. В 1960 г. в Ленинграде состоялось совещание, которое сыграло большую роль в интенсификации и координации научной работы в области этики. В ходе дискуссии была подчеркнута необходимость разграничения понятий «мораль» и «этика». Этика определялась как наука о сущности и законах развития морали. Специфика морали выявлялась через своеобразие ее социальной функции, состоящей в том, чтобы согласовывать поведение личности с интересами социального целого.

Важным этапом в развитии этических исследований явилось обращение ряда ученых к деятельностному принципу, мораль истолковывалась как один из аспектов человеческой деятельности. В связи с этим были уточнены положения относительно происхождения морали. Если представители традиционной точки зрения выводили нравственность из первичных форм трудовой деятельности, то другие философы (А. А. Гусейнов, А. Г. Харчев, А. И. Титаренко) связывали возникновение морали не с самим по себе трудом, а прежде всего с развитием личности, ее свободой и ответственностью, возможностью выбора ею той или иной «линии поведения». Этот же подход был применен и к интерпретации нравственных норм. Если одни авторы относили их исключительно к области сознания (что приводило к субъективизации норм), то другие (О. Г. Дробницкий, Л. М. Архангельский) рассматривали их одновременно как элемент и морального сознания, и нравственной практики — традиций, привычек, обычаев. В этой связи были предприняты попытки определения понятий «обычаи» и «нравы». Впервые была поставлена проблема нравственных ценностей, выступающих своего рода стимулом к деятельности и связанных с ее оценкой. Большое место в работах занимали вопросы о структуре морали и возможностях построения общей этической теории, т. е. общефилософские вопросы этики[1].

Разработка рядом исследователей вопроса о социальной природе морали как способе духовно-практического овладения миром[2] позволила рассматривать структуру морали как в плане ее соотнесенности с поведением человека, так и с учетом ее внутренних компонентов — моральных императивов, мотивов, личностных позиций. Такой подход давал возможность обратить внимание на ряд малоизученных аспектов морального сознания: связь поступков с поведением, взаимодействие намерений, мотивов, переживаний и моральных качеств личности. Был сделан вывод, что «поведение и моральное сознание относятся друг к другу не как две рядом и независимо друг от друга существующие системы или структуры, а как целое и его сторона. Лишь в абстракции, вполне допустимой в научном исследовании, можно рассматривать моральное сознание и его внутреннюю структуру в качестве изолированного объекта. В действительном же своем существовании оно включено в более широкую систему человеческой деятельности (поведения)»[3].

Эстетические исследования. Оживление исследовательской работы в области эстетики в рассматриваемый период сопровождалось

[1] См.: *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974.

[2] См.: *Титаренко А. И.* Структура нравственного сознания. М., 1974; Марксистская этика. 3-е изд. М., 1986; *Гусейнов А. А.* Социальная природа нравственности. М., 1974; *Анисимов С. Ф.* Мораль и поведение. М., 1979, и др.

[3] Структура морали и личность. М., 1977. С. 10.

рядом дискуссий по коренным вопросам эстетической науки. В вопросе о том, является ли эстетика общей теорией искусства или учением о красоте, большинство ученых пришло к выводу, что она призвана изучать всю сферу эстетического мироотношения человека.

Важное значение имели дискуссии во второй половине 50 — 60-х гг. о природе эстетического, сущности самого эстетического отношения. Сторонники «природной» концепции исходили из того, что эстетические качества действительности существуют до и независимо от человеческого общества. Этой точке зрения была противопоставлена «общественная» концепция, согласно которой красота существует не как естественное свойство природы, а как свойство «очеловеченной», т. е. вовлеченной в систему человеческих отношений, природы, ставшей для человека значимой в силу тех или иных ее свойств[1]. В ходе дискуссий было выдвинуто положение о необходимости аксиологического (ценностного) анализа природы эстетического. Категория красоты определялась как особого рода ценность, возникающая во взаимодействии субъекта и объекта. Объективная сторона эстетического выступает как ценность, а субъективная — как оценка. Рассматривая эстетическое отношение как ценностное, исследуя соотношение категории прекрасного и общественного идеала, ученые стремились определить место эстетической ценности среди других ценностей — познавательных, нравственных, религиозных[2].

В 70—80-х гг. усилилась взаимосвязь эстетических исследований с естественными, техническими и общественными науками. В ряде работ анализировались проблемы, возникающие на стыке между эстетикой и теорией информации, психологией восприятия и творчества. Это позволило углубить понимание соотношения образа и знака, отражения и моделирования в искусстве. Появились работы по методологии современного искусствознания как науки, труды по семиотике искусства и т. д. Искусство рассматривается в них не только как объект, но и как источник философского знания, а философская рефлексия — как образующая интеллектуальный климат, обусловливающий глубину художественного постижения действительности. Искусство в определенном смысле можно рассматривать как модель духовной культуры[3]. Важную роль в повышении уровня исследований сыграли издания работ по истории эстетических учений: А. Ф. Лосева по истории античной эстетики (подобного монументального труда на Западе нет), В. Ф. Асмуса по немецкой эстетике XVIII в., пятитомной «Истории эстетики. Памятники мировой эстетической мысли» (под ред. М. Ф. Овсянникова, 1962—1970), серии «История эстетики в памятниках и документах» (более 30 книг) и др.

6. Особенности развития философской мысли в 60—80-е гг. (некоторые итоги)

Подводя итоги философских исследований в стране в 60-е гг. вплоть до начала 90-х гг., следует сказать, что они прошли сложный, противоречивый путь развития. Произошли определенные изменения, способствовавшие оживлению философских исследований, восстановлению продуктивного диалога философов и естествоиспытателей. Однако все еще сохранявшийся идеологический контроль не мог не сказаться на состоянии философской науки в стране. В тех условиях многие философские работы представляли собой по существу набор идеологизированных штампов, обслуживавших задачи текущей политики. Показательны попытки «самоочищения», когда в период «перестройки» (1985 — 1991) развернулась широкая критика характера философских исследований, методов философствования. Отмечалось, что длительное время преимущественный тип исследований связан был с решением внутренних задач философии — разработкой категорий, принципов, законов,

[1] См.: *Ванслов В. В.* Проблема прекрасного. М., 1957; *Столович Л. Н.* Эстетическое в действительности и искусстве. М., 1959; *Борев Ю. Б.* Эстетика. 4-е изд. М., 1988, и др.

[2] См.: *Каган М. С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1963—1966 (2-е изд., 1971); *Столович Л. Н.* Философия красоты. М., 1978, и др.

[3] См.: *Зись А. Я.* Философское мышление и художественное творчество. М., 1987, и др.

их систематизацией, субординацией и т. д., когда важнейшей задачей считалось «оттачивание» категорий самих по себе, в их, так сказать, «чистом виде». Во многих работах укоренились старые представления и стереотипы мышления, доктринерское самоцельное теоретизирование по поводу общезначимых принципов, догм, сформулированных вне времени и пространства. Нередко усилия ученых были направлены на доказательство того, что и так очевидно, — объективного характера процессов и явлений, их взаимосвязей и т. д. Исследования же реальной диалектики конкретных процессов развития в различных сферах бытия и сознания оставались в тени. Теория была словно овеществлена в доктрине. Из философии зачастую выхолащивался дух поиска, процветали комментаторство, некритическая апологетика официальных политических документов и речей.

Вместе с тем, несмотря на жесткие идеологические рамки, преследования всяческих отступлений («уклонов») от институционального марксизма (часто выступавшего квазимарксизмом) и притеснения инакомыслящих, во многих трудах имелись и определенные достижения, связанные с приращением знаний в различных областях философской науки, прежде всего в логике и методологии научного познания, истории философии, философской антропологии, в анализе глобальных проблем человечества.

Растущая специализация философских кадров, сама логика научной работы способствовали все большей сосредоточенности ученых на вопросах избранной темы, соотнесению своих разработок с аналогичными исследованиями в немарксистской философии и в конечном итоге в ряде работ — к постепенному отходу от догматизированных канонов и выработке вариативного, достаточно гибкого способа мышления. В результате под общей «крышей» философии диалектического материализма фактически сложились не только разные позиции, но и различные философские школы: онтологистско-метафизическая, гносеологическая, логическая, философия науки, философская антропология и др. Если «онтологисты» в своих разработках теорий бытия, универсалий, законов, категорий ориентировались на «классические», особенно гегелевские традиции панлогизма и систематичности, то «гносеологисты», «логицисты», «сциентисты» и «антропологисты» — в той или иной мере на современные течения (неопозитивизм, критический рационализм, герменевтику, структурализм, экзистенциализм, философскую антропологию и др.). «В советской философии 70—80-х годов не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов и были различные версии марксизма, которые использовали содержавшийся в нем эвристический потенциал»[1].

В различных областях философского знания сформировалось движение, апеллирующее к «аутентичному» марксизму, идеям молодого Маркса, особенно его интерпретациям гегелевской диалектики, философских проблем человека, практики, духовного производства и т.д. Обращение к этим идеям было способом выразить свое несогласие с догматическими тенденциями в философских исследованиях. Сторонники названного движения, по сути дела, противостояли официальному толкованию марксизма. В этом же русле развивалась и полемика с различными немарксистскими течениями, в ходе которой подчас формулировались идеи и положения, отличавшиеся от классической версии марксизма, хотя и обрамленные в марксистскую лексику.

Таким образом, история развития философской мысли в советский период свидетельствует о том, что она отнюдь не была однородной, монолитной, однозначно негативной[2]. Поэтому неправомерны попытки огульного отрицания всякой значимости философских исканий в этот период, игнорирования определенных достижений, новых идей, выдвинутых неортодоксально мыслящими философами.

Распространение «нового политического мышления», признание приоритета общечеловеческих ценностей вызвали поворот мар-

---

[1] *Степин В. С.* Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996. С. 94.

[2] См.: Философия в СССР: версии и реалии (материалы дискуссии) // Вопросы философии, 1997, № 11; *Zweerde E.* Soviet historiography of philosophy. Istoriko-filosofskaja nauka. Dordrecht, 1997; Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Т. 1—2. М., 1998.

ксистов от жесткой конфронтации и осуждения к конструктивному диалогу и обмену идеями с иными философскими течениями — как неомарксистскими (например, Франкфуртской школой), так и немарксистскими. Официальная принадлежность к «классическому» марксизму (а тем более к его превращенной форме — «советскому марксизму») для многих ученых нового поколения становилась все более формальной. Процесс их дистанцирования от марксистской ортодоксии, носивший поначалу подспудный характер, приобретал открытую и в какой-то мере естественную форму. Марксизм в целом терял свою монополию на истину, претензию на роль аккумулятора духовных достижений человечества, становился все более плюралистичным. Вместе с тем именно благодаря усилиям творчески мыслящих философов советского времени были созданы определенные предпосылки для дальнейшего развития отечественной философской мысли.

7. Философские исследования в постсоветский период

После распада СССР в конце 1991 г. наша страна вступила в переходный период. Природа нового социального строя пока что не определилась. Наряду с разрывом с прежним порядком вещей сохраняется некоторая преемственность по отношению к нему. Радикал-либеральная политика форсированного перехода к рыночной экономике потерпела крах. Все более осознается необходимость изменения приоритетов в проведении реформ, правомерность отказа от политики «олигархического капитализма», поворота к социально ориентированной политике. Зреет потребность в выработке консолидирующих идей на основе национальных интересов, коренных российских традиций, идеалов и ценностей.

Происходящие ныне идеологические и культурные процессы нередко характеризуются мировоззренческой неопределенностью, плюрализацией, так называемым постмодернистским эклектизмом. В конце XX в. постмодернистские идеи обрели общекультурное звучание у многих деятелей западной культуры. Выступив против любых форм монизма, тоталитарности, жесткого детерминизма, абсолютизации научного типа рациональности, сторонники постмодернизма провозгласили, что во всякой творческой деятельности необходимо исходить из многообразия (плюрализма) проектов жизни, философских учений и научных концепций, между которыми существуют отношения не только взаимодействия и диалога, но и дополнительности. Эти методологические подходы оказывают определенное влияние и на современные процессы в России, связанные с обновлением и реструктуризацией научно-исследовательской и преподавательской деятельности в области философии.

В начале 90-х гг. усилился драматический процесс переоценки ценностей, пересмотра отношения к марксизму вообще, марксистской философии в частности. В философских исследованиях, равно как и в других областях культуры, идут трудные поиски элементов нового мировоззрения, духовно-мировоззренческих оснований происходящих реформ в контексте цивилизационных перемен в современном мире.

В философской жизни страны возобладало мнение о необходимости преодоления тотального господства какой-либо одной доктрины, отказа от оценок марксизма как «единственно верного учения». Марксистская философия — не «высший этап» в развитии мировой философии, а лишь одно из крупных и влиятельных ее течений. Культурную ценность представляет все богатство мировой философской мысли. В поисках новых подходов к философскому образованию звучат призывы к деидеологизации и деполитизации образования, преодолению идеологической «зашоренности». Эти призывы некоторые философы восприняли как необходимость борьбы против марксизма, разрыва с ним, игнорирования его роли в истории мировой мысли. Другие считают, что это может привести к такой же однобокости философского образования, какая была в советский период, когда по идеологическим причинам игнорировались или запрещались отдельные направления, школы, концепции, имена и все сводилось к марксизму.

Главное в проведении реформы философского образования «связано с переходом от монотеоретической, «изматической» модели преподавания к плюралистической модели

преподавания философии». При этом «именно идея дополнительности и должна лежать в основе плюралистической модели образования»[1]. Правда, некоторые ученые отмечают трудности в реализации метода плюрализма, попытках использовать принцип дополнительности к разнообразным идеям и подходам, так как возникает опасность сползания на позиции релятивизма и эклектики.

Проблематика философских исследований в современной России в какой-то мере определяется и теми подходами, которые были плодотворными в советский период и шли вразрез с догматическими тенденциями официального марксизма. Эвристический потенциал этих достижений обусловил определенную преемственность в философских исследованиях постсоветского периода, сочетающуюся с новым, более углубленным осмыслением и переосмыслением творческого наследия русской философии и зарубежных мыслителей.

Интенсивное развитие получили изучение и издание работ по истории отечественной философии, особенно философской мысли в России конца XIX — начала XX в., осмысление ее места и роли в истории мировой философии, ее влияния на развитие культуры. Впервые в России были изданы труды многих видных философов, репрессированных, эмигрировавших или высланных из страны. В отличие от прежних исследований истории русской философии, уделявших преимущественное внимание выявлению ее самобытности, разрабатываемые ныне подходы ставят более широкие задачи, связанные с непосредственным включением ее идей в современную философскую культуру. Иллюстрацией этого процесса могут служить, в частности, словари «Русская философия» (под. ред. М. А. Маслина (1995; 1999), «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» (1995), а также коллективные труды (под ред. В. Ф. Пустарнакова): «Философия Шеллинга в России» (1998), «Философия Фихте в России» (2000) и другие исследования.

В условиях, когда требуются взаимодействие различных культур, поиск новых путей цивилизационного развития, важное значение в философии приобретают исследования диалога философских культур, взаимодополнительности типов философствования на Западе и Востоке[2]. В отечественной литературе делаются попытки анализа современной западной и восточной философии с точки зрения компаративного (сравнительного) подхода. (М. Я. Корнеев, В. К. Шохин и др.). Философская компаративистика, выделяя типы мышления, типы рациональности и иррациональности, используя методы проведения аналогий, параллелей и диалога, раскрывает тождество и различие философских культур, механизм их взаимодействия.

Проблема диалога в философии обрела особую актуальность в изучении роли несиловых взаимодействий в сложных самоорганизующихся системах. В отличие от прежней марксистской традиции делать упор на роль конфликта, борьбы и негативно оценивать идею их примирения, современные поиски общественно-политической стабильности сопровождаются попытками обоснования примирения противоположностей, согласия и ненасильственного развития. Иными словами, былой пафос революционного преобразования уступает место обоснованию ценностей ненасилия и терпимости к инакомыслию. Глобальные опасности для человечества второй половины XX в. обострили проблему его выживания, требующую отказа от силы как средства решения противоречий и конфликтов. Растет потребность в выработке новых мировоззренческих ориентаций, нового отношения к природе, обществу, людям.

Отражением этих потребностей стал возросший интерес к проблемам этики ненасилия. Так, по инициативе А. А. Гусейнова был создан научно-просветительский центр «Этика ненасилия», опубликованы коллективные труды «Этика ненасилия» (1991), «Освобождение духа» (1991) и другие работы.

Импульсы к исследованиям этики ненасилия рождаются не только социальным и политическим развитием, но и логикой познания в современных естественных науках — физике элементарных частиц в ее связи с космологией, в термодинамике неравновесных

[1] Проблемы преподавания философии в высшей школе. М., 1996. С. 9—10.

[2] См., например: История философии. Запад — Россия — Восток. В 4 кн. (под ред. Н. В. Мотрошиловой и А. М. Руткевича). М., 1995—1999.

систем и т. д. В результате формируется новая концепция Вселенной как саморазвивающейся системы, в которой человек не просто противостоит объекту познания как чему-то внешнему, а включается своей деятельностью в систему. При этом увеличение энергетического и силового воздействия человека на систему может вызвать не только желательные, но и нежелательные, а то и катастрофические последствия. Изучением общих закономерностей самоорганизации и реорганизации, становления устойчивых структур в сложных системах занимается синергетика (от греч. synergos — совместно действующий). Эта наука существенно изменила прежние представления о соотношении гармонии и хаоса. Выяснилось, что хаос является не абсолютной антитезой гармонии, а переходным состоянием от одного уровня упорядоченности к другому, более высокому типу гармонии. Поэтому решающим для судеб бытия является не распад и хаос, а процесс усложнения порядка и организованности.

Было привлечено внимание к идеям синергетики как теории нестандартных быстроразвивающихся структур в открытых нелинейных системах. Подверглись философско-методологическому осмыслению результаты аналитико-математических расчетов и математического моделирования процессов в открытых нелинейных средах, проведен сравнительный анализ синергетического миропонимания и восточного образа мышления и деятельности (буддизм, даосизм, йога). Разработан синергетический подход к когнитивной (познаваемой) эволюции, применены новые, эволюционные модели к пониманию познавательных процессов, протекающих на индивидуально-личностном и коллективном уровнях. Возникнув в лоне термодинамики неравновесных открытых систем, синергетика завоевала ныне статус общенаучной, междисциплинарной парадигмы, обладающей большими эвристическими возможностями в области общефилософского знания[1].

В связи с возросшей актуальностью диалога культур были продолжены исследования (В. В. Миронов и др.) роли науки и философии в системе мировоззренческих ориентаций современной культуры, специфики философского и научного знания, соотношения рационального и иррационального в философии.

В постсоветский период продолжалось плодотворное и взаимообогащающее сотрудничество логиков-философов и логиков-математиков (А. А. Марков и др.). Закрепилось устойчивое направление логических исследований, называемое «философской логикой» (одним из лидеров которой был В. А. Смирнов). В последнее десятилетие логики работают прежде всего именно в сфере проблем философской логики, независимо от того, занимаются ли они применением логики в компьютерных науках или анализируют проблемы творчества и искусственного интеллекта, работают ли в области логического анализа языка науки или решают проблемы методологии. Исследуются логико-методологические аспекты герменевтического и феноменологического обоснования гуманитарных наук; обосновывается возможность формирования особого раздела философского знания — логической герменевтики (В. Г. Кузнецов и др.).

В условиях политической нестабильности, политического и идеологического плюрализма в стране усилился интерес к проблемам политики вообще и мировоззренческо-философским ее аспектам в частности.

Сфера политического имеет много аспектов и измерений. В философском исследовании она вычленяется в качестве относительно самостоятельной области человеческого социума, мировоззренческим осмыслением которой занимается политическая философия.

В нашей литературе (К. С. Гаджиев, Б. Г. Капустин, А. С. Панарин, И. К. Пантин и др.) пока что нет однозначного понимания, что такое политическая философия, чем она отличается от философии политики и политологии. Одни авторы считают, что политическая философия — это особая дисциплина, располагающаяся на точке пересечения философии и политической науки и призванная изучать мировоззренческие, сущностные аспекты,

[1] См.: *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994; Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997. Событие и смысл. Синергетический опыт языка. М., 1999, и др.

принципы политической деятельности[1]. Другие авторы полагают, что в политической философии мир политического берется в модальности долженствования — должного и недолжного, справедливого и несправедливого, а не, скажем, выгодного и невыгодного. При этом теоретик выступает не как сторонний наблюдатель, а как действующее лицо, занимающее определенную ценностную позицию[2]. Некоторые авторы усматривают методологические и функциональные различия между политической наукой и политической философией в том, что если первая призвана отвечать на вопрос «как», то вторая — «почему».

Опубликованы работы, в которых философские проблемы политики обозначаются как «философия политики». Исходя из понимания политики как вида рисковой (не гарантированной) деятельности в области властных отношений, определяют философию политики как «науку о наиболее общих основаниях и возможностях политики, о соотношении в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и внерационального»[3]. Философия политики включает в себя разделы: политическая онтология (обоснование бытийственного статуса политики — в отличие от марксистского истолкования ее как «надстройки»), политическая антропология, политическая эпистемология и политическая праксеология (теория политического действия).

В работах ряда ученых (В. И. Коваленко, Ю. М. Павлов и др.) исследуются философские аспекты закономерностей мирового политического процесса, превратившегося в систему, в которой различные части структуры функционально взаимосвязаны. Новые реалии, связанные с превращением мирового сообщества в динамичную целостность, побуждают ставить вопрос о необходимости создания специального предмета — философии международных отношений.

Остро дискутируется ныне вопрос о месте России в общемировом цивилизационном процессе. Если одни ученые утверждают, что Россия — самобытная евразийская цивилизация, внесшая важный вклад в культуру человечества, то другие разделяют точку зрения о неполноценности России как цивилизации и необходимости ее включения в общемировую (главным образом — европейскую) цивилизацию. Известный резонанс вызвали работы по актуальным проблемам социокультурной модернизации посткоммунистической России, выявления ее специфики на перекрестке культур Запада и Востока, поиска альтернативных сценариев будущего России[4]. Как отмечается в одной из таких работ, «евразийская идентичность России — единственное средство мобилизации национального (не в этническом, а в политическом смысле) духа, что необходимо для цивилизованного освоения огромных пространств русского Севера, Восточной Сибири и Дальнего Востока». В подобной идентичности усматривается единственная альтернатива «крайностям теократического панславизма, способного столкнуть нас и с Западом, и с мусульманским миром одновременно»[5].

Вопрос, куда идет человечество, куда идет Россия, занимает умы многих ученых. Широкую известность получили исследования А. А. Зиновьева. В ряде книг, написанных в жанре «социологического романа», он на основе изучения общественного строя и духовной ситуации в СССР и странах Запада изложил в сатирической форме свое понимание сущности как коммунизма, так и западного образа жизни, сравнивает два человеческих типа — «коммуноидов» и «западоидов»[6]. Исследуя современное западное общество, Зиновьев вводит в научный оборот понятие «феномен западнизма». Его концепция «западнизма» существенно отличается от теорий социального

---

[1] См.: *Гаджиев К. С.* Политическая философия: формирование и сущность // Вопросы философии, 1995, № 7. С. 15.

[2] См.: *Капустин Б. Г.* Что такое «политическая философия»? // Полис. 1996, № 6.

[3] *Панарин А. С.* Философия политики. М., 1996. С. 7.

[4] См., например: *Кара-Мурза А. А.* Между «империей» и «смутой». М., 1996; *Федотова В. Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997.

[5] *Панарин А. С.* «Вторая Европа» или «третий Рим»? М., 1996. С. 146—147.

[6] См.: *Зиновьев А. А.* Зияющие высоты. М., 1991; *Он же.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994; *Он же.* Запад (феномен западнизма). М., 1995, и др.

строя западного общества, выдвинутых другими российскими и зарубежными исследователями. Высказав идею об эволюционном переломе в истории человечества, начавшемся со второй половины XX в., Зиновьев в книге «Глобальный человейник» (1997) стремится дать философско-исторический прогноз жизни человека XXI в. Он рисует удручающую картину духовного оскудения и опустошения человека «постчеловеческой» эпохи, если идеи западнизма восторжествуют на всей планете.

В целом философские исследования в постсоветский период связаны с отказом от устаревших подходов в методологии и теории, поисками идей, которые в перспективе привели бы к обновлению мировоззренческих позиций. Важное место в этих поисках занимают исследования саморазвивающихся систем с «синергетическими» характеристиками, проблем этики ненасилия, развитие диалога мировых культур. Особое значение приобретает осмысление тех идей в истории русской философии, которые созвучны современным исследованиям как в России, так и за рубежом, в том числе в традиционных восточных культурах. Речь идет, в частности, об идеях русского космизма (в религиозно-философском и естественно-научном их выражении), перекликающихся с современными представлениями о взаимосвязанном развитии человека и природы, о феномене жизни на Земле как результате космической эволюции. Русские философы предостерегали от чисто технологического, хищнического отношения к природе. Категории космизма («всеединство», «соборность» и др.) на современном этапе выступают как динамические принципы нового мышления, служащие трансформации общества эпохи ноосферы. Обсуждая проблему объединения различных подходов к идеям космизма, концепцию выживания и устойчивости развития в современную эпоху, некоторые ученые истолковывают русский космизм как фундаментальное мировоззрение, истоки которого прослеживаются в традициях не только русской, но и мировой культуры.

Следующий круг проблем, выявляющий созвучие русской философской традиции с современными попытками обновления мировоззрения и философской культуры, связан с переосмыслением роли классического новоевропейского рационализма XIX в. и поисками новых типов рациональности и вненаучного знания. Еще в середине XIX в. Герцен и славянофилы, а затем Достоевский, Данилевский, Леонтьев и другие философы подвергли критике принципы новоевропейского рационализма и связанные с ним пороки западной капиталистической цивилизации — индивидуализм, потребительские ориентации и т. д. Тем самым русские мыслители, по сути дела, развивали философию альтернативного типа, предвосхитив мировоззренческие основы современных альтернативных движений («новых социальных движений») на Западе и в России, выступающих против негативных последствий технократического рационализма. Равным образом неприятие русскими философами теорий, жестко разделяющих субъект и объект познания, разработка ими идей цельного, «живого знания», основанного на единстве теории и жизненно-практического действия, предвосхитили соответствующие установки различных течений «философии жизни» в Европе.

Все это побуждает исследователей цельного миропонимания исходить из того, что не существует единственного, универсального типа рациональности и что поиск нового ее типа предполагает определенный критицизм (с удержанием всего положительного) по отношению к гегелевско-марксистской традиции. Противоречие между духовностью и рациональностью нуждается не в былом абстрактном противопоставлении, а в таком истолковании духовности, когда она понимается как реальность, проявляющая себя в живом единстве субъективного сознания с объективным началом. В этой связи актуально звучат попытки «наведения мостов» между европейским рационализмом и восточной духовностью.

Осмысление идейного богатства русской философии, включая определенные достижения в советский период ее развития, применение более гибких подходов — цивилизационного и культурологического способов мышления, развитие диалога и взаимодействия духовных традиций Востока и Запада — все это способствует осознанию действительного исторического места и значения русской духовной культуры в современном мире.

Указатель имен

Составитель *В. М. Персонов*

Содержание

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Заведующий редакцией
М. М. Беляев

Редакторы
П. П. Апрышко и *Р. К. Медведева*

Оформление художника
Б. Ю. Шварева

Художественный редактор
Е. А. Андрусенко

Технический редактор
Е. Ю. Куликова

Корректоры
Е. Н. Горбунова и *Т. И. Радина*

ЛР №010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 26.12.00. Подписано в печать 23.04.01.
Формат 70x90 1/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 46,80.
Уч.-изд. л. 60,24. Тираж 5000 экз. Заказ № 2424

Электронный оригинал-макет подготовлен
в издательстве.

Издательство «Республика»
Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
ГП издательство «Республика»,
Миусская пл., 7, Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

.04.01

4

й».

ISBN 5-250-01811-4

9 785250 018111

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ